UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
E 1741 01865098 9

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/larenaissanceedu00zant

LA RENAISSANCE DU STOICISME

AU XVIe SIÈCLE

LA RENAISSANCE DU STOÏCISME AU XVIe SIÈCLE

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

LÉONTINE ZANTA

PARIS
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION
ÉDOUARD CHAMPION
6, QUAI MALAQUAIS

1914

Tous droits réservés.

A LA MÉMOIRE DE MON PÈRE

MON PREMIER MAITRE

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
JUN 12 1958

AVANT-PROPOS

Depuis quelque temps déjà, la question d'un courant stoïcien qui aurait pénétré le XVIe et le XVIIe siècle préoccupe bien des esprits. M. Strowski l'a nettement posée dans ses *Études sur le sentiment religieux au XVIIe siècle en France.* M. Victor Giraud a fait à ce sujet de nombreuses et fréquentes allusions dans ses ouvrages. C'est à leurs excellents travaux que je dois d'avoir choisi ce champ d'études, ainsi qu'aux conseils de M. Gabriel Séailles, mon premier maître en philosophie, et de M. Georges Goyau, qui m'a suggéré l'idée de chercher du côté de la Réforme l'explication de certains aspects du néo-stoïcisme.

Cette étude, je devrais plutôt dire cet essai sur la Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle, est loin d'être complet, mais il offrira tout au moins l'avantage de provoquer de nouvelles recherches sur un problème qui garde toujours un intérêt d'actualité, celui des rapports de la philosophie antique et de la philosophie chrétienne.

Cette rencontre entre stoïcisme et christianisme, c'est-à-dire entre deux philosophies essentiellement morales et religieuses, s'était déjà produite aux premiers siècles de l'ère

chrétienne et avait été signalée avec beaucoup de clarté dans les thèses de M. de Faye sur *Clément d'Alexandrie* de M. Thamin sur *saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, de M. Pichon sur *Lactance*.

A ces maîtres, je dis toute ma gratitude; ils ont été pour moi, soit par leurs livres, soit par leurs conseils, des guides précieux, sans lesquels il m'eût été difficile, dans un siècle aussi riche, aussi divers que le XVIe siècle, de rassembler les éléments épars du stoïcisme et d'y apporter quelque unité.

INTRODUCTION

LE MOUVEMENT STOICIEN DE LA RENAISSANCE

Des études intéressantes ont déjà signalé, ces dernières années, l'existence d'une restauration partielle du stoïcisme au XVIe siècle (1). Nous avons vu là l'indication d'un mouvement plus vaste qu'il serait utile de préciser et d'étudier dans son ensemble. La renaissance du stoïcisme fera donc l'objet de cette étude; nous essaierons de l'analyser dans ses causes profondes et souvent cachées, de la replacer dans le milieu ou elle s'est produite, racontant son histoire, depuis ses humbles débuts, jusqu'au moment ou elle se fixe et s'épanouit en quelque sorte dans les œuvres de deux hommes : Juste Lipse et Guillaume Du Vair, qu'on peut considérer comme les représentants authentiques d'un stoïcisme nouveau qu'il restera alors à caractériser et à définir.

Rappelons tout d'abord qu'au début de la Renaissance, l'homme, remis en face de lui-même, a repris conscience de sa force, et surtout de la force de sa raison. C'est à elle qu'il revient désormais pour demander des règles pratiques de vie, pour examiner des vérités d'ordre spéculatif. Il sépare les deux domaines du spéculatif et du pratique, autrement dit de la morale et de la foi religieuse, et réagit contre le surnaturel. Ainsi l'idéal se déplace, chaque homme le porte en soi, puisque ce n'est point autre chose que le complet épanouissement de sa nature; et comme cette nature est universellement considérée comme bonne, chacun, en travaillant à son propre développement, pourra réaliser le bonheur particulier pour lequel il est né. Quant à l'effort nécessaire pour vivre sa vie

(1) Cf. F. Strowski, *Pascal et son temps*, 3 vol. (Paris, 1907); *Bréhier*, *Montaigne* (Paris, 1906); P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 vol. (Paris, 1908); Thamin, *Les Idées morales au XVIIe siècle*, dans la *Revue des Cours et Conférences* (2 janvier 1896).

d'homme, il est immédiatement récompensé. Nul besoin des sanctions de l'au-delà : la paix, l'harmonie intérieure sont réservées à ceux qui se rangent aux lois de la Nature, et le *Sequere naturam* devient le principe universel d'action.

Il y a plus encore : les sanctions sociales viennent s'ajouter aux sanctions individuelles; il semble alors, en Italie surtout, que les honneurs, les dignités soient les récompenses immédiates de l'intelligence et du travail. Ces hommes de la Renaissance, qu'ils soient érudits, peintres, sculpteurs, poètes ou historiens, à quelque degré que les place d'ailleurs leur génie, ont lutté courageusement contre les obstacles qui menacent à leurs débuts tous les talents, mais ils en ont triomphé.

Telles sont les tendances nouvelles. Elles vont rencontrer et heurter des forces contraires, celles du passé et de la tradition, et un combat doit inévitablement s'engager entre cet esprit nouveau, tout teinté de paganisme, et celui des siècles passés, tout imprégné de christianisme, entre l'Autorité et la Raison. Cependant, comme le Christianisme ne peut pas ignorer l'art antique dont il sent et comprend toute la beauté, la lutte ne saurait être violente pour les esprits, du moins, qui ont développé leur sens esthétique et participé d'une manière quelconque à ce grand mouvement de la Renaissance; aussi aboutira-t-elle en définitive à une heureuse conciliation. Mais encore faut-il que parmi les tendances philosophiques, celles-là soient choisies, qui, par nature, répugneront le moins au christianisme; or, de toutes les morales anciennes, celle qui s'accorde le mieux avec les aspirations générales du monde religieux chrétien, c'est la morale stoïcienne. Son succès, par ce fait même, est donc assuré; et comme, d'autre part, l'humanisme vulgarise les œuvres des stoïciens, nous pouvons reconnaître dans l'humanisme l'une des sources les plus fécondes du courant stoïcien.

CHAPITRE PREMIER

Le mouvement stoicien en Italie

L'écroulement de l'Empire en 1250, la Papauté transférée en France à partir de 1306, avaient laissé l'Italie, dès le commencement du XIVe siècle, livrée à l'anarchie. C'est alors que commencent les guerres civiles, les tyrannies locales; le pouvoir devient l'apanage de la force, qui s'exerce, plus soucieuse de la fin que de la moralité des moyens, et c'est là, certes, une condition favorable au développement des énergies, à la glorification de l'effort; c'est la meilleure traduction pratique du *tonos* stoïcien. Les humanistes se trouvent alors comme enveloppés d'une atmosphère de stoïcisme : partout la lutte, l'effort, et l'effort suivi de succès; partout cet épanouissement de l'individualisme, qui permet à chacun de donner pleinement sa mesure.

L'Italie en effet fourmille de personnalités marquantes qui sont les artisans de leur propre fortune. Voyez ce Cosme de Médicis (1), simple marchand, qui arrive à éblouir Florence avec de l'argent, de l'ambition, l'expérience des hommes et des affaires; il occupe la première place, il se fait le protecteur des lettres, encourageant leurs progrès par ses largesses; Niccolo Niccoli (2) part du même degré de l'échelle sociale; son luxe est tout entier dans les œuvres d'art, la recherche et l'acquisition des manuscrits. Grâce à ces Mécènes, grâce à la protection des grands, toutes les portes sont ouvertes aux artistes, aux érudits, aux humanistes surtout qui sont les porte-drapeaux de l'humanité retrouvée.

Léonard de Vinci est recherché des princes, il réside auprès du duc de Milan. A Florence, le petit-fils de Cosme de Médicis,

(1) Cf. Monnier, *Quattrocento* (Paris, 1901), t. II, ch. II.
(2) *Ibid.*

Laurent le Magnifique, donne Michel-Ange pour compagnon à ses fils et à ses neveux. Charles-Quint accorde à Titien le titre et les privilèges de comte palatin et de conseiller impérial. Quelle influence, quel crédit que ceux de ces secrétaires pontificaux, presque tous humanistes! Ils rendent de continuels services dans la vie publique, jouent un rôle politique dans les conciles de Bâle et de Constance, sans perdre de vue les intérêts des lettres : Pogge, au moment des démêlés entre le monastère de Hersfeld et le Pape, promet d'arranger l'affaire s'il obtient le manuscrit qu'il désire (1).

La culture intellectuelle permet donc d'espérer tous les honneurs, elle assure tous les avantages. C'est elle qui, dans l'Église, conduit aux dignités; rappelons la rapide fortune d'Enea Silvio Piccolomini (2) qui s'éleva d'une situation voisine de la misère à celle de secrétaire particulier des grands dignitaires de l'Église; il se fit connaître et apprécier par lui-même, prépara sa grandeur future, alors que rien cependant, dans le rôle hostile qu'il avait joué contre le Pape au concile de Bâle, ne l'y avait destiné, non plus que sa vie facile, au milieu d'amis voués au culte de l'Antiquité, mais adonnés à des mœurs rien moins qu'irréprochables. Moins haute, mais pourtant aussi rapide, est la fortune de Bessarion (3). Lui aussi, de modeste extraction, s'élève de dignité en dignité, jusqu'au moment où, archevêque de Nicée, il accompagne l'empereur grec en Italie, travaille à la réunion des deux Églises, et enfin obtient la pourpre cardinalice.

Une telle expérience devait modifier l'idéal que concevait le Moyen Age. A la Renaissance, on est d'autant plus goûté que l'on se distingue davantage de la masse. La meilleure des règles de vie est alors de se fier à sa nature propre, dont il s'agit simplement de développer librement et harmonieusement toutes les forces. Dans cet idéal, rien d'impersonnel, rien d'absolu : il est relatif à chaque individu, soucieux du *quiddam suum ac proprium*, soucieux par suite de surpasser les autres. Qu'on se rappelle à ce sujet les terribles

(1) Cf. Pastor, *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen Age*, trad. Furcy Raynaud, vol. I (Paris, 1901).

(2) Cf. G. Voigt, *Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius der Zweite und sein Zeitalter*, 3 vol. (Berlin, 1856-1863); *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, 2 vol. (Berlin, 1880-1881). Cf. Burckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. Schmitt, vol. I, chap. III (Paris, 1885).

(3) Cf. Vast, *Le cardinal Bessarion* (Paris, 1878).

querelles de pamphlets des Pogge, des Filelfe, des Valla. Quelles invectives, quelles injures grossières soulève leur jalouse haine (1)!

Et cependant, cette expansion du moi, où l'intelligence tient la première place, ne manque pas de grandeur. On est capable de sacrifier des intérêts d'un ordre matériel pour conquérir la réputation d'homme de lettres. Filelfe, dont nous connaissons les goûts de luxe, incompatibles avec la vie peu lucrative d'un lettré, abandonne une position brillante à Constantinople pour revenir chercher la gloire en Italie, à ce foyer intellectuel d'où rayonnait alors la lumière qui éclairait le monde. C'est après sept ans et demi d'honneurs et de bien-être qu'il quitta Jean Paléologue pour poursuivre à Venise un avenir incertain (2).

Mais cette conception d'un idéal de vie est relative à tout individu et n'a rien, semble-t-il, qui rappelle la loi autonome du Sage stoïcien. Ce dernier, en effet, ne relève que de sa seule volonté, mais à condition d'entendre cette volonté comme l'expression de la raison universelle. Or, pour les hommes de la Renaissance, cette volonté n'est au contraire appréciée que dans la mesure où elle ne ressemble à aucune autre. Cependant cette différence n'est point aussi absolue qu'elle le paraît au premier abord : toute conception individualiste de la vie peut créer, dans une certaine mesure, une manière de penser, de sentir et d'agir vraiment stoïcienne. Chercher en soi, pour les développer, les forces de la nature, c'est déjà substituer à un idéal objectif un idéal purement subjectif; c'est, avant de prendre l'habitude de la réflexion profonde, tourner son regard vers le dedans et se préparer à l'examen de conscience; c'est encore apprendre à marcher seul dans la vie, sans se soucier d'une direction extérieure; c'est enfin croire à l'efficacité de l'effort. N'est-ce point là une conclusion pratique de cette vertu stoïcienne, où la force d'âme joue le plus grand rôle, où l'optimisme trouve son application directe dans l'identité des deux termes : vertu et bonheur?

Chez les hommes de la Renaissance, l'idéal de la gloire vient fortifier la foi en l'efficacité de l'effort et rendre inutiles les sanctions de l'au-delà. Ils ont tous plus ou moins caressé ce rêve d'immortalité. Dante parlait déjà de l'âpre désir d'exceller (3), de

(1) Ch. Nisard, *Les gladiateurs de la République des Lettres* (Paris, 1860).

(2) *Ibid.*

(3) Cf. Brunetière, *Manuel de l'Histoire de la Littérature française* (Paris, 1899), p. 50.

l'ambition de se survivre à soi-même; Boccace, du désir de perpétuer son nom (1); et Pétrarque avoue que « la gloire, dès l'enfance, fut le but de ses travaux ».

Mais, s'il est possible de rapprocher ainsi, par une certaine attitude du dedans et du dehors les hommes du XVIe siècle des stoïciens de l'antiquité, gardons-nous cependant de conclure qu'ils aient été capables de faire revivre l'âme stoïcienne. Il leur manque ce qui fait la force de toute doctrine, la foi en des dogmes compris et librement acceptés. Les humanistes se contentent, le plus souvent, d'une philosophie superficielle et pratiquent, surtout, cet art de vivre heureux dans lequel la vertu stoïcienne, glorifiée par de nombreux exemples, tient une grande place. Pourquoi ce vieux Caton, dont Érasme jette aux Chrétiens l'orgueilleux défi, ne se repent-il pas d'avoir vécu? C'est parce que, citoyen intègre, magistrat incorruptible, il a laissé à la postérité de vrais monuments de sa vertu et de son génie (2).

Il entre dans la conception de cet idéal ce qu'il y a de plus discutable dans la vertu stoïcienne : la foi orgueilleuse en la force de l'individu; et comme cette force n'est point nettement déterminée, l'idéal trop vague laissera souvent place à bien des compromis, à moins qu'il ne vienne à se retremper dans les règles nettes et précises du *Manuel* d'Épictète (3).

Voilà comment, au milieu de conditions extérieures favorables en somme au stoïcisme, on n'aboutira parfois qu'à un épicurisme susceptible de prendre des formes bien différentes, depuis l'épicurisme grossier de la jouissance des sens, dont Valla (4) et le Panormite (5) se font les apologistes, jusqu'à l'épicurisme plus raffiné de la jouissance esthétique et intellectuelle dont les humanistes sont les représentants.

Mais, à supposer même que cet épicurisme intellectuel ait été l'idéal de certains humanistes, était-il suffisant en lui-même pour discipliner les forces de la nature? Si nous interrogeons l'histoire, un exemple, mais un seul, nous revient à l'esprit qui nous permet-

(1) Cf. Brunetière, *ouvr. cité*, p. 50.

(2) Cf. Feugère, *Érasme* (Paris, 1874).

(3) La première traduction latine qui vraiment vulgarise le Manuel d'Épictète est celle de Politien (*Opera*, Venise, 1498).

(4) Cf. Valla, *De Voluptate* (*Opera*, Basileæ, 1519, p. 896-999).

(5) Antonio Beccadelli dit Panormita. Cf. à ce sujet Voigt, *Wiederbelebung*, 2e éd., t. I, p. 484 et suiv.

trait une réponse affirmative, c'est celui de Léonard de Vinci (1), pour lui « la nature avait pris plaisir à montrer en un homme l'homme même », c'est-à-dire l'homme pleinement, harmonieusement réalisé; mais comme la nature ne renouvelle point tous les jours pareil chef-d'œuvre, il est dangereux de la prendre pour guide et de suivre indistinctement ses appels. Les instincts bas sont trop proches des tendances les plus élevées, pour ne pas conduire à un épicurisme grossier, plus vite qu'on ne le pense. La plupart des humanistes italiens en firent l'expérience; car chez eux l'épicurisme intellectuel marcha souvent de pair avec un réel épicurisme de conduite.

Pour réagir contre cette corruption générale des mœurs, il fallait donc se tourner vers un autre idéal. Où le choisir? Dans l'antiquité, non pas : l'expérience qui venait d'être tentée avait autorisé trop de compromis; dans la religion, pas davantage : elle se présentait alors sous des dehors trop austères, trop dépourvus d'art. Le peuple se montre bien, il est vrai, encore fort attaché à la papauté et au clergé en général, il garde une foi très vivante et très orthodoxe (2), mais une religion sans art le rebute, et il la laisse à l'arrière-plan tandis qu'elle devrait pénétrer sa vie tout entière. Il faut autre chose à ces hommes du XVIe siècle qui sont, tous, lettrés et illettrés, entraînés, sans qu'ils s'en doutent, par le courant de cette civilisation puissante de l'antiquité qui change les âmes en les affinant, en les emplissant de sentiments nouveaux par des jouissances esthétiques sans cesse renouvelées.

Voilà pourquoi l'heure est venue de parler d'un christianisme imprégné d'un esprit tout nouveau : c'est celui de l'humanisme chrétien. Il reste d'abord dans l'orthodoxie. Pétrarque s'attaquant à la scolastique eut le courage de renier « ces docteurs gonflés de néant qui font du syllogisme le but même de la science » (3). Mais cette critique n'empêcha point qu'il ne restât profondément chrétien : il suffit de relire ses annotations aux *Tusculanes* ou au *De Natura Deorum* pour comprendre que son *cave* si souvent répété vient avertir le lecteur que le chrétien chez lui surveille l'humaniste et qu'il y a lieu de se mettre sur ses gardes si l'on veut respecter l'orthodoxie. Mais peu à peu la liberté devient plus

(1) Cf. Gabriel Séailles, *Léonard de Vinci; l'artiste et le savant* (Paris, 1906).

(2) Cf. Dejob, *La foi religieuse en Italie au XVIe siècle*, chap. IX (Paris, 1906).

(3) Cf. P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, nouv. éd. (Paris, 1907), p. 6-7.

grande. L'humanisme est moins timide avec Sadolet (1). Nul plus ne fut que lui ami de la culture antique, empressé à la faire partout renaître. Vivant d'une religion toute d'art, de charité, de beauté et d'amour, confiant jusqu'à l'excès dans la bonté de la nature humaine, dont il était, du reste, un si noble et si sympathique représentant, il croyait les hommes *humains* possibles à toucher et à élever par les *humanités* (2). Convaincu que pour faire des chrétiens il faut d'abord faire des hommes, il prêcha une sagesse toute de douceur, de modération, une sagesse laïque, d'un stoïcisme très adouci, plus proche de celui d'Horace que de celui d'Épictète. Elle devait conduire d'abord au bonheur présent, puis servir d'échelon pour aller à Dieu. Son programme politique, d'accord avec celui de Léon X, fut de créer un monde d'honnêtes gens, où une élite seule gouvernerait, où par conséquent la politique se confondrait avec la morale (3). Eh bien! cet humaniste chrétien parut suspect à quelques-uns; on accusa Sadolet d'épicurisme ou d'indifférence, parce qu'il aima trop la vie en ce qu'elle a de vraiment beau et que, pour ne pas sentir les amertumes de l'existence politique, il préféra se rejeter avec passion sur ses livres et ses amis et se désintéresser des querelles de dogme. A côté de lui, combien furent jugés plus suspects encore les Bembo, les Contarini, les Fregoso, les Pole, lorsque l'intransigeant et autoritaire Caraffa devint pape sous le nom de Paul IV (4)!

S'il y eut donc, d'une part, méfiance vis-à-vis de ces humanistes, souvent trop proches d'un paganisme épicurien, et, de l'autre, dégoût ou antipathie pour ces catholiques trop rigoureux qui s'étaient éveillés à la voix de Savonarole cherchant à faire revivre sans art la pure et simple morale chrétienne, il ne restait plus qu'à revenir à une morale moyenne faite de stoïcisme, mais d'un stoïcisme mitigé capable de réagir contre l'épicurisme, mais aussi capable de s'adapter à l'esprit nouveau et à la tradition chrétienne. L'histoire est là, du reste, pour prouver la possibilité de cette adaptation.

Le stoïcisme était en effet la seule philosophie qui convînt aux âmes de ce temps en quête d'un idéal, car il a toujours été le refuge des âmes nobles, aux périodes de troubles.

Que demandent Cicéron, Sénèque ou Marc-Aurèle à cette belle

(1) Cf. R. de Maulde La Clavière, *Saint Gaétan* (Paris, 1902).

(2) *Ibid.*, chap. v. Sadolet, *Hortensius*, dans les *Opera omnia* (Veronæ, 1737-1738).

(3) De Maulde La Clavière, *op. cit.*

(4) *Ibid.*, chap. IX.

et saine doctrine? La paix de l'âme au milieu des orages de la vie politique, quelques lumières sur les grands problèmes de notre destinée. Mais c'est précisément ce que l'on cherche en pleine Renaissance italienne, lorsque chacun sent le besoin de se refaire, un peu à sa guise, il est vrai, une vie morale et religieuse, assez proche de la vie chrétienne, sans être en opposition avec les conceptions et les sentiments nouveaux.

Le stoïcisme offrait tout cela à la fois. Il avait un point de contact avec le christianisme : la notion du Dieu Providence, et il révélait, de plus, au travers de ces *Vies des philosophes* de Diogène de Laërte que traduit de bonne heure Ambrogio Traversari (1), des types d'une grandeur et d'une beauté singulière, tout glorieux de leur seule vertu et agrandis encore par le recul du passé. Ces exemples concrets permettent de pénétrer jusqu'à l'âme stoïcienne. Cicéron, Sénèque, n'apparaîtront plus seulement comme de parfaits modèles d'un latin pur et élégant, mais comme des amis, des conseillers, auprès desquels on peut trouver consolation et apprendre cet art de la vie, si difficile à des époques troublées comme celle que l'on traverse alors, où le malheur guette les plus heureux, où les fortunes sont si rapides qu'un rien suffit pour les jeter par terre. Il est donc bon d'apprendre à se fortifier contre les coups inattendus du sort, et de prendre exemple sur les hommes illustres qui les ont courageusement supportés.

Pogge écrit dans cette pensée les *Historiæ de varietate fortunæ* (2); Tristano Caracciolo reprend le même sujet, *De varietate fortunæ* (3), sous une forme plus historique et plus philosophique peut-être. C'est encore un *De fortuna* que nous présente sous forme de lettre Enea Silvio (4). Ils rendent ainsi tous plus ou moins hommage au destin stoïcien, auquel il est nécessaire de se soumettre et dont il faut accepter avec résignation les inexorables arrêts. Les vertus stoïciennes sont là, du reste, pour donner la force morale. Rappelons seulement quelques titres de

(1) Ambrogio Traversari, général de l'ordre des Camaldules, traduisit sur les instances de Cosme de Medicis les *Vies des philosophes* de Diogène de Laerte. Il en parut ensuite une édition corrigée par Benedetto Brognoli (Venise, 1475).

(2) Cf. Poggii Bracciolini Florentini *Historiæ de varietate fortunæ* (édition de Paris, 1723), livre I : *De fortunæ varietate urbis Romæ*.

(3) Cf. Tristanus Caracciolus, *De varietate fortunæ*, dans les *Rerum Italicarum scriptores* de Muratori, vol. XXII.

(4) Aeneas Sylvius, *Epistola de fortuna* (B. N. Rés. R. 1149).

chapitres d'un petit traité de morale de Gioviano Pontano à la manière stoïcienne, le *De fortitudine* (1) : « quas passiones fortitudo moderatur, de toleranda paupertate, de tolerandis incuriis et contumeliis. » Ils nous indiquent nettement ce que l'on va chercher dans cette morale si bien appropriée au temps présent.

Elle peut donc être acceptée par tous, car elle convient à merveille aux besoins nouveaux : elle suffira aux irréligieux pour vivre une vie d'honnête homme et les dispenser en même temps de toute religion; elle peut, d'autre part, pour les âmes religieuses qui veulent rester fidèles au catholicisme, servir d'échelon pour parvenir à une vie plus haute : la vie chrétienne, dans ce qu'elle a de surnaturel.

Mais cette reprise du stoïcisme, telle que nous venons de l'indiquer, n'est que superficielle; elle ne va pas au-delà de la morale pratique. Il serait donc intéressant d'étudier si les philosophes et les vrais penseurs n'ont point poussé jusqu'à la métaphysique cette restauration du stoïcisme. Pour cela, rappelons d'abord comment la pensée philosophique s'était transformée, sous l'impulsion du grand courant de la Renaissance. Brisant les cadres anciens, dans lesquels elle semblait à tout jamais fixée, elle s'était, à la suite des efforts patients et courageux des prédécesseurs de Copernic, orientée vers une méthode vraiment scientifique. D'une part, reconnaissant l'insuffisance des expériences antérieures, elle cherche à détruire la science du passé pour préparer la science de l'avenir; de l'autre, luttant contre la vaine logomachie du syllogisme, qu'elle poursuit de ses railleries, elle veut la remplacer par un certain rationalisme, qui se trouvera tout proche du rationalisme stoïcien, ou bien encore elle fait effort pour abattre cette orgueilleuse raison, dans ses manifestations les plus belles de la philosophie antique, et lui substituer la foi en la révélation. Sous ces trois aspects, la pensée philosophique sembla aboutir à une sorte de scepticisme, apparent sans doute, car il consiste surtout à élever un dogmatisme sur les ruines d'un autre dogmatisme.

Voyons le grand Léonard de Vinci, qui inaugure la science moderne. Il se préoccupe fort peu de scolastique et de théologie; « son heureuse ignorance l'affranchit sans qu'il y songe (2) ». Il est tout entier à ses découvertes, interrogeant la nature avec un esprit

(1) Joannes Jovianus Pontanus, *De fortitudine* (*Opera*, Lyon, 1514).

(2) Cf. Séailles, ouvr. cité, chap. I.

d'observation vraiment scientifique, sans craindre de contredire l'expérience du passé. Il ouvrait ainsi, en combinant ingénieusement l'expérience avec la pensée exacte, une voie nouvelle à la science. Même genre de scepticisme chez Pomponace, esprit hardi, lucide, lorsqu'il distingue subtilement le spéculatif du pratique; le philosophe, chez lui, se désintéresse du croyant. Il n'accepte aucune entrave au libre mouvement de l'esprit; il se trouve alors que la raison le conduit à la métaphysique stoïcienne. Les réformés aboutirent au même point lorsque, entraînés par leur esprit de libre examen, ils secouèrent le joug de l'autorité et de la tradition, et se trouvèrent, comme les humanistes et comme les philosophes, en face du stoïcisme; tant il est vrai que cette doctrine, profondément pratique et profondément humaine, est aussi l'expression la plus pure du rationalisme.

François Pic de la Mirandole ne rencontrera pas directement le stoïcisme, mais il lui laissera une certaine place en montrant la vanité de toutes les autres philosophies anciennes, qui ne sont pas le développement direct de la révélation. D'autres pourront, après lui, profiter de la partie négative de son œuvre sans utiliser son dogmatisme, et ceux-là pourront être des stoïciens (1).

Le scepticisme, entendu de cette sorte, c'est-à-dire comme scepticisme relatif, quoiqu'il ne fasse pas toujours appel direct au stoïcisme, lui est cependant favorable en ce sens que, rompant avec le passé, il laisse le champ libre à un nouveau dogmatisme. Pourquoi ce dogmatisme ne serait-il pas le dogmatisme stoïcien? Cette philosophie se répand sous une forme pratique; pourquoi ne se répandrait-elle pas sous une forme plus philosophique? Peut-être y aurait-il lieu de distinguer, à côté d'une renaissance de la morale stoïcienne, une renaissance plus complète de la philosophie stoïcienne, où la métaphysique aurait sa place (2).

(1) Jean-François Pic de la Mirandole, neveu du grand Jean Pic de la Mirandole, voyant, d'un côté, l'humanisme grandir et oublier le christianisme, et, de l'autre, la philosophie d'Aristote appuyer l'autorité d'une façon excessive, publia ce fameux ouvrage dont le titre est presque un résumé de ce qu'il contient : *Examen varietatis doctrinæ gentium et veritatis christianæ disciplinæ distinctum in libros VI : quorum tres priores omnem philosophorum sectam universim, reliqui aristoteleam et aristoteleis armis particulatim impugnant, ubicumque autem christiana et asseritur et celebratur disciplina*. Cf. à ce sujet F. Strowski, *Montaigne*.

(2) Il est impossible, dans un tableau d'ensemble, de donner une solution à ce problème; nous le reprendrons plus loin.

Ainsi de tous côtés, et par les tranformations extérieures des conditions de vie, et par le travail intérieur qui se fait dans l'homme, sous cette double poussée du dedans et du dehors, une place est faite au stoïcisme. C'est qu'il répond aux besoins nouveaux, aux exigences de la raison, en même temps qu'il réagit contre des mœurs dissolues et contre un passé qui semble peser trop lourdement sur ces intelligences avides de lumière et de liberté. Comme, d'autre part, les partisans de ce passé ne se sont point montrés hostiles à une restauration du stoïcisme, à condition toutefois de l'entendre d'une certaine manière, c'est leur attitude qui prévaudra, car elle est toute de conciliation. Pétrarque est l'initiateur de ce mouvement qui aboutira à une sorte de stoïcisme christianisé, et que nous pourrons appeler le *néo-stoïcisme*.

Le néo-stoïcisme, à quelque degré qu'on l'envisage, qu'on le considère en Italie, en France ou en Allemagne à ses débuts, qu'il soit défendu par un Pétrarque (1) ou un Sadolet (2), par des savants ou pédagogues célèbres, comme Ambrogio Traversari (3) ou Victorin de Feltre (4), ou par de consciencieux humanistes foncièrement chrétiens, comme Gaguin (5) et Budé (6) en France, ou encore par un sceptique comme Érasme (7), met en relief les points

(1) Pétrarque prendra comme garantie de la méthode de conciliation saint Augustin, dont il dira : « Ce grand docteur de l'Église ne rougissait pas de prendre Cicéron pour guide, bien que celui-ci poursuivît un but différent du sien. »

(2) Cf. l'*Hortensius*, déjà cité.

(3) Celui qui fit la traduction de Diogène de Laërte. Son monastère de Sainte-Marie-des-Anges, à Florence, était le rendez-vous de tous les lettrés et savants.

(4) Victorin de Feltre tient une école célèbre à Mantoue, et de tous côtés, de France, d'Allemagne et des Pays-Bas on accourt auprès de lui dans sa Casa giocosa.

(5) Gaguin a reconnu dans ses *Epistolæ et Orationes* (édition Thuasne, 2 vol. in-16, 1903) que chez les Anciens on peut trouver des pensées isolées propres à illustrer les vérités chrétiennes, que même certains d'entre eux professent des doctrines qu'il est facile de concilier avec les dogmes de la foi, entre autres Platon et les Stoïciens.

(6) Budé, dans son *De transitu hellenismi ad christianismum* (Paris, 1535) très en vogue au XVIe siècle, ainsi que sa traduction de la fameuse lettre de saint Basile *De vita per solitudinem transigenda* (Paris, 1562, in-8), soutient que la culture profane, loin d'être un obstacle à la théologie, en est en quelque sorte le prologue naturel (et dans cette culture profane nous savons la place qu'occupent les stoïciens latins).

(7) Érasme pose aussi en fait que l'exemple des sages stoïciens pourra

communs aux deux doctrines, laissant volontiers dans l'ombre les divergences de dogme. L'assimilation se fait alors d'elle-même. Christianisme et stoïcisme ont accordé tous deux une place prépondérante à la morale, au devoir dont ils ont dégagé les caractères sacrés d'obligation et d'universalité, en les rattachant, l'un, au Dieu Raison se confondant avec la Nature, l'autre, au Dieu personnel, dictant ses lois dans le Décalogue, et les précisant par l'enseignement du Christ-Dieu, dans l'Évangile de la loi nouvelle. De part et d'autre, ce Dieu, qu'il soit Nature ou Personne, est Providence, infiniment bon, tout-puissant. Sa volonté est la suprême régulatrice de nos vies ; en dernière analyse, la loi morale peut donc se formuler ainsi : conformer sa volonté à la volonté de Dieu.

« Père, que ta volonté soit faite et non la mienne! », dira simplement Jésus au Jardin des Oliviers.

« O monde, j'aime ce que tu aimes, donne-moi ce que tu veux, reprends-moi tout ce que tu récuses, ce qui t'accommode m'accommode; tout vient de toi, rentre en toi », dira Marc-Aurèle, dans sa foi panthéiste.

Si l'on veut résumer d'un mot ce qui fait le lien entre les deux philosophies, il faut reconnaître que toutes deux répondent aux besoins les plus profonds du cœur de l'homme par leur morale vraiment religieuse. Personne mieux qu'Épictète n'a parlé de la piété envers les dieux, qui consiste « à croire qu'ils existent et qu'ils gouvernent toutes choses avec un ordre et une justesse admirables », de l'obéissance qu'on leur doit « parce que tout est réglé par une pensée souverainement sage », des rites religieux qu'il faut « offrir suivant les coutumes de son pays avec un cœur pur, sans retard et sans négligence, sans avarice et sans dépasser ses moyens (1) ». Où chercher une formule plus nette et plus complète d'une morale religieuse? Les Italiens de la Renaissance le comprirent (2).

La restauration du stoïcisme s'imposait à cette société brillante,

faire honte aux mauvais chrétiens : « Combien peu de chrétiens vivent de manière à pouvoir répéter pour eux-mêmes la parole du vieux Caton : *nec me vixisse pœnitebit!* »

(1) Cf. *Manuel* d'Épictète, ch. XXXI.

(2) La tentative de Pomponius Lætus témoigne de ce besoin de morale religieuse. Ce philosophe essaye de vivre à la manière antique, comme un Caton; il se rend dès l'aube à l'Université, où l'attendaient une foule d'élèves avides de ses paroles; il fonde une sorte d'Académie où l'on entrait avec des noms païens; certaines fêtes païennes furent même instituées par lui. Cf. Pastor, ouvr. cité, t. IV, ch. II.

mais corrompue, comme une discipline nécessaire (1). Elle offrait aussi un aliment aux aspirations les plus élevées de l'âme, et c'est ce qui contribua à son succès, plus peut-être que les travaux de vulgarisation des érudits, qui se multiplièrent en Allemagne.

(1) Pour s'en rendre compte, il suffit de relire les préfaces des premières rééditions du *Manuel* d'Épictète, celle de Politien, par exemple. — Cf. édition d'ensemble : *Omnia opera Angeli Politiani* (Venise, 1498. in-folio); le quatrième ouvrage, qui est une traduction latine du Manuel, est accompagné, en guise de préface, de deux lettres fort significatives, adressées, l'une, à Laurent de Médicis, l'autre, à Bartolommeo Scala, protégé de Cosme et de Laurent de Médicis et qui devint l'ennemi personnel de Politien. Partout Épictète est loué de la fermeté et de l'élévation de ses préceptes et de sa piété envers les dieux.

CHAPITRE II

LE MOUVEMENT STOICIEN EN ALLEMAGNE

L'Allemagne, avec son souci d'exactitude, ses aptitudes au travail soutenu et consciencieux, allait, en effet, donner à ces besoins nouveaux un élément substantiel. Elle rééditera les textes, fera revivre, dans toute son intégrité, la pensée des Anciens et, par ce fait même, donnera aux esprits la vraie nourriture qu'ils attendent. L'Allemagne travaillera à la renaissance du stoïcisme par la vulgarisation du livre, et c'est en ce sens que cette doctrine lui devra peut-être ses plus rapides progrès.

Sans doute la première version latine du *Manuel* est publiée à Venise, si nous voulons parler de la plus importante, de celle qui servira de point de départ à toutes les éditions qui vont suivre : c'est celle de Politien (1). Mais elle est incomplète, le texte est défectueux, l'auteur y supplée comme il peut par des conjectures. C'est encore un Italien, Ambroise le Camaldule, qui publia, le premier, les *Vies des philosophes* de Diogène de Laërte (2), et Trincavelli (3) à Venise donna la première édition des *Entretiens* et celle du *Florilegium* de Stobée. Ce fait témoigne, à bon droit, de cette passion qu'eurent les Italiens de la Renaissance pour la découverte de la pensée antique. Que n'auraient-ils pas donné pour un manuscrit nouveau? Mais, esprits trop spontanés, trop brillants, ils manquent de persévérance, lorsqu'ils n'ont plus l'aiguillon de la nouveauté pour continuer les patientes recherches que demande l'établissement d'un texte.

(1) Cf. note 3, page 6, et note 1, page 14.

(2) Cf. note 1, page 9.

(3) Cf. Trincavelli, *Arriani Epictetus*, traduction latine (Venise, 1535, in-8°); *Florilegium* (Venise, 1535). Cf. Fabricius, édition Harles, vol. V, pages 74 et 92.

Les éditions postérieures (1), qui auront vraiment le caractère d'éditions critiques, nous les devrons à l'Allemagne. Elle contribuera pour une large part à l'orientation de ce mouvement philosophique vers le néo-stoïcisme, car elle joindra à la restitution des textes profanes celle des textes sacrés. Les premiers humanistes (2) en Allemagne seront nettement chrétiens; ils présenteront l'antiquité non point sous son jour brillant de pur esthétique, mais sous un jour tout utilitaire, car ils se montreront avant tout soucieux du profit que peut en tirer la jeunesse pour sa formation morale et religieuse.

Tous les grands pédagogues allemands (3), dont le nom est resté célèbre dans l'histoire de l'humanisme, mettent en avant cette préoccupation. « Ce n'est pas l'étude de l'Antiquité classique en elle-même, écrivait Jacques Wimpheling, qui est dangereuse pour l'éducation chrétienne, c'est la manière fausse de l'envisager, c'est le mauvais usage qu'on peut en faire. Sans aucun doute, elle serait funeste si, comme il arrive fréquemment en Italie, on propageait au cours des études une manière païenne de juger et de penser. Mais, au contraire, l'antiquité bien comprise peut rendre à la morale et à la science théologique des services les plus précieux. » Trithème recommande, en toute sécurité, l'étude des anciens à ceux « qui ne s'y livrent pas dans un esprit frivole, ou pour le simple amusement de leur esprit, mais pour la sérieuse formation de leur intelligence et pour amasser, grâce à elle, à l'exemple des Pères de l'Église, des semences précieuses, propres à servir le développement des sciences chrétiennes ». Et il regarde cette étude « comme indispensable à la théologie ». Agricola à Heidelberg réunit, lui aussi, toutes les connaissances classiques : il est poète, latiniste distingué, il ne se montre nullement dédaigneux de science, mais sa pensée demeure chrétienne et ses contemporains rendent hommage en lui au chrétien autant qu'au lettré et au penseur.

(1) Édition de Bâle, due à Cratander (1531, in-8), jointe à l'édition de Haloander (Nuremberg, 1529, in-8°); le texte grec y est à peu près établi.

L'édition de Bâle (1554, in-4°), par Schegk, contient le *Manuel* et les *Entretiens* et des notes.

L'édition de Bâle (1561, in-8°), par Wolf, est reprise et corrigée dans la suite par Wolf lui-même, à peu près complète et exacte; les Commentaires de Simplicius sont joints au *Manuel* et aux *Entretiens*.

(2) Cf. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme* (traduction Paris, 1887).

(3) Cf. *ibid.*, vol. I, ch. III.

L'influence de ces humanistes est énorme, car ils ouvrent des écoles. La jeunesse se presse compacte et avide à leurs leçons, et, par eux, se propage une manière toute chrétienne de penser l'antiquité. Tous, en effet, travaillent activement à la diffusion de l'humanisme, et, comme beaucoup d'entre eux appartiennent au haut clergé et sont animés d'un esprit de foi sincère jusque dans les réformes qu'ils veulent introduire dans l'Église, ils joignent au souci de répandre les idées nouvelles celui de les mettre au service du catholicisme; ils donnent ainsi comme une confuse ébauche de ce que pourrait être la synthèse future de leurs dogmes religieux et des dogmes stoïciens. Il suffira, en effet, pour que cette synthèse se produise, que les éléments stoïciens, qui paraissent d'abord noyés au sein de cette riche antiquité, renaissant tout entière avec ses poètes, ses historiens, ses philosophes, se dégagent sous la nécessité pressante d'un besoin général, moral et religieux.

Ce besoin se fera bientôt sentir en Allemagne, car à côté de ce courant d'humanisme chrétien que nous venons de signaler, il s'en propage un autre tout païen, qui ne tarda pas à encourager une certaine corruption dans les mœurs. La jeunesse, à mesure qu'elle se laisse séduire par la beauté antique, se désintéresse des études philosophiques et théologiques, et glisse sur la pente de l'épicurisme, d'une pratique morale si facile et si commode.

Aussi bien, Alberto Pio de Carpi écrivait-il avec raison à Érasme (1) : « Peux-tu nier que chez vous, ainsi qu'en Italie (et cela depuis longtemps déjà), partout où les prétendues belles-lettres sont cultivées avec une ardeur exclusive, partout où les disciplines philosophiques et théologiques d'autrefois sont méprisées, une triste confusion ne s'introduise entre les vérités chrétiennes et les maximes païennes? Ce désordre regrettable se glisse partout, l'esprit de discorde s'empare des esprits, et les mœurs ne s'accordent plus en rien avec les prescriptions morales du christianisme. »

Cette lettre allait droit au coupable : Érasme avait été, en grande partie, cause, par ses railleries (2), de ce discrédit de la morale catholique. Il a beau protester de son attachement au christianisme, prendre comme devise : *Christum ex fontibus prædicare*; lorsqu'il

(1) Cf. Janssen, ouvr. cité, t. II.

(2) L'effet avait dépassé ses prévisions. Il est possible qu'il ait eu sincèrement le dessein de réformer l'Église, en la conservant, mais la violence de ses attaques et son enthousiasme pour les sages antiques pouvaient aisément tromper sur ses intentions. M. Imbart de la Tour met la question au point. Cf. *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1913.

nous expose que ses travaux doivent nous rendre « la vraie parole des apôtres et la vraie figure du Christ » et qu'il travaille avec zèle, du reste, à restaurer la philosophie des Pères de l'Église : saint Jérôme, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, saint Basile, saint Athanase, du Nouveau Testament dont il fait une édition gréco-latine, il donne néanmoins à la morale catholique un blâme sévère et trop rude, en raillant sans prudence les convoitises du clergé pour les richesses et les biens temporels (1).

Avant Érasme, Nicolas de Cusa avait senti ce besoin de réforme dans l'Église; il avait lutté contre la corruption des mœurs, la superstition, mais avec combien de délicatesse! Il ne voulait point secouer une autorité qui lui semblait l'unique condition de réforme : « Il ne faut ni fouler aux pieds ni détruire, mais au contraire purifier et renouveler; et ce n'est pas à l'homme de changer ce qui est saint, mais bien à ce qui est saint de changer l'homme (2). »

Érasme a ignoré cette mesure; et, comme l'a si bien dit un critique moderne, « il a manqué de cœur », c'est-à-dire de l'explosion d'une sainte douleur, du frémissement et du trouble d'un cœur apostolique, de la pieuse indignation d'une âme dévouée à l'Église, en un mot, « il a manqué quelques larmes à son bon sens, à sa raison si droite » (3). Contre la théologie scolastique, il a toujours eu les violentes répulsions du lettré, qui aimait jusqu'à la passion les belles lettres antiques. Dès sa jeunesse, au couvent de Stein, ou au collége de Montaigu, il lui semblait déjà, quand il retombait d'une page de Cicéron ou de Lucien dans les froides subtilités de Duns Scot ou d'Occam, « qu'il n'avait entrevu la lumière, comme Eurydice, que pour retomber aussitôt dans les ténèbres de l'enfer scolastique » (4).

Ce scepticisme, fait d'une prudence qui affecte de ne pas toucher aux principes, mais en indique, comme par distraction, les côtés faibles, les points vulnérables, et se plait à retrouver chez les païens des vertus trop oubliées par les chrétiens, aboutit tout naturellement à cette sagesse laïque, qui n'est qu'une forme atténuée de la morale stoïcienne rendue pratique; sagesse qui n'est point hostile au christianisme, mais peut fort bien s'en passer, car elle laisse de côté tout ce qui est surnaturel; sagesse enfin, qui cherche à soustraire « à une autorité que la conscience de son infaillibilité rend

(1) Cf. Érasme, *Adagia*, passim.
(2) Cf. Janssen, *op. cit.* Introduction.
(3) Cf. Feugère, *op. cit.*
(4) *Ibid.*

jalouse de ses droits tout ce qui peut relever directement de la raison humaine » (1). Le scepticisme d'Érasme aboutit donc bien au triomphe de la raison pratique, et la morale stoïcienne y trouve largement sa place. Plus tard, lorsque la séparation, commencée par Erasme, entre la morale et la religion, se sera fortement accentuée et que, par un brusque revirement, les théologiens de Cologne (2) prenant peur devant les progrès de l'incrédulité, eurent entraîné presque toute l'Allemagne dans une violente réaction, il semblera qu'il n'y ait plus de conciliation possible entre l'esprit nouveau et celui qui représente le passé avec la tradition chrétienne.

Cette impression fut de courte durée, car Épictète, en se vulgarisant grâce aux éditions savantes, parut excellent pour réveiller la foi dans les cœurs amollis. Un pasteur protestant, Thomas Naogeorgius (3), donna à Strasbourg en 1554, avec la traduction du *Manuel*, des commentaires qui n'étaient rien de moins qu'une introduction au christianisme par le stoïcisme : c'est dans cette intention, du reste, qu'il confronte les textes sacrés de la Bible, de l'Évangile, de l'Ancien et du Nouveau Testament avec les grandes pensées du *Manuel* et des *Entretiens*. C'est alors que se fit plus intimement encore cette synthèse dont les humanistes avaient préparé les éléments par la restauration des textes sacrés et profanes. La renaissance du stoïcisme aboutit en Allemagne, nous venons de le voir, sous les formes les plus diverses, à cette fusion de deux philosophies, qui semblent si proches lorsqu'on se borne à un examen superficiel, et c'est ce que nous appellerons le néo-stoïcisme.

(1) Cf. *ibid.* Érasme reprenait la thèse de l'humanisme : la morale antique se retrouve dans la morale chrétienne. Cf. Imbart de la Tour, *Erasme*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1913.

(2) Cf. Janssen, *op. cit.*, tome II. En chaire, un Dominicain de Cologne disait en 1516 : « Dans l'intérêt de la jeunesse, il faut tarir cette source d'où s'épanche un fleuve d'indignités. » Avec Reuchlin, cette lutte devint politique et s'étendit sur toute l'Allemagne.

(3) De son vrai nom Thomas Kirchmaier, né en Bavière en 1511, polémiste et philologue.

CHAPITRE III

LE MOUVEMENT STOÏCIEN EN FRANCE

La France va, elle aussi, prendre part à ce mouvement; mais dans quelle mesure? C'est ce qu'il faut éclaircir. Il semble, à première vue, qu'elle n'ait plus qu'à se laisser entraîner des deux côtés à la fois. L'esprit souple, ferme et clair de ses moralistes saura s'assimiler la brillante sensibilité des Italiens, aussi bien que la sage érudition des savants allemands. Et, de fait, les choses se passèrent ainsi. La France se laissa emporter par ce vigoureux courant de la Renaissance, d'un côté, parce qu'elle se trouvait directement à sa source pendant les guerres d'Italie, de l'autre, parce qu'indirectement elle voisinait avec l'Allemagne, par la diffusion du livre, par les méthodes d'enseignement, par les rapports constants de savant à savant.

Les études secondaires se transformeront en France à peu près suivant le programme composé par Jean Sturm pour le collège de Strasbourg, programme qui n'est autre que celui des vieilles humanités. Or on sait la place qu'y occupent les auteurs anciens, représentants du stoïcisme latin (1). La France aura donc, ainsi que l'Italie et l'Allemagne, sa culture classique, si favorable au stoïcisme. Comment pourra-t-elle et voudra-t-elle l'accueillir?

Allons-nous retrouver chez elle cet individualisme caractéristique de la Renaissance italienne, qui se manifeste par la culture du moi, libre, sans frein, et par un hommage constant rendu à la nature, sans distinction de ses tendances, sans souci de hiérarchiser ses puissances; ou cette préoccupation d'art, cet idéal de beauté, qui soutient l'effort et permet pour un temps à l'individu de se

(1) Cf. Janssen, ouvr. cité, vol. I.

dépasser lui-même; ou bien, au contraire, la France va-t-elle nous offrir le spectacle de ces consciencieuses recherches d'érudition, mises au service d'un sentiment religieux encore très vif, qu'il soit celui des réformés ou des catholiques? Ce sont ces dispositions que nous avions, jusqu'à présent, jugées favorables au stoïcisme : nous allons les retrouver en France, mais sensiblement adoucies.

La France n'offre point un terrain propice à cette culture exclusive du moi. Sans doute, là aussi s'épanouit le désir de *l'excellence*, de surpasser les autres. On a le souci de la gloire, on y travaille au prix des efforts les plus pénibles. Si nous lisons la vie d'Étienne Dolet, par exemple, nous verrons qu'elle fut une lutte de tous les instants, vie pénible s'il en fût, et où le succès entre pour une bien faible part (1). Mais il n'est pas facile, alors, de se distinguer. Les Mécènes, en France, sont plus rares qu'en Italie. Il n'y a qu'un soleil, celui de la cour d'un François Ier ou d'une Marguerite de Navarre, et encore n'est-on point assuré de jouir en paix de ses rayons. La Sorbonne est là pour veiller à l'orthodoxie, et les nouveautés en matière philosophique et religieuse ne sont guère de son goût. Que de difficultés pour fonder le Collège de France, et lui garder ce qui fit, dès le début, son originalité et sa valeur, cet esprit, bien marqué, de la libre recherche dégagée de tout autre préoccupation!

Le gouvernement de la France, état monarchique, ne devait point être favorable à l'éclosion de l'individualisme, car le catholicisme, religion d'État, servait la monarchie. La monarchie ne pouvait donc pas, sans léser ses propres intérêts, abandonner le catholicisme. Il y avait ainsi tout avantage à rester dans le sillon tracé, à ne point se signaler par trop d'originalité. L'individualisme prendra donc une forme très adoucie. On parle de soi, on se donne en spectacle dans ses vers, comme Clément Marot, par exemple, dans son premier recueil : *L'Adolescence Clémentine*, ou dans des contes, des anecdotes, comme Marguerite de Navarre dans son *Heptaméron*. Cet individualisme est assez pauvre d'idées, et ne semble qu'un reflet de ce puissant individualisme, dont l'Italie nous donnait l'exemple dès les premiers jours de la Renaissance.

Si, d'autre part, l'on penche vers la Réforme, attiré par sa méthode de libre examen, son esprit critique, sa patiente érudition dans les recherches de textes, sa volonté si droite de réformer les mœurs, on risque fort d'encourir les foudres de la Sorbonne.

(1) Cf. Richard Copley Christie, *Étienne Dolet*, traduction Casimir Stryenski (Paris, 1886).

Marot sait ce qu'il en coûte de paraphraser les *Psaumes* à la manière des réformés! L'évêque de Meaux, Briçonnet, réussit à grouper autour de lui Lefèvre d'Étaples et ses amis; mais il est protégé par le roi et sa sœur et se tient prêt, au premier signal d'alarme, à reculer et à redevenir soumis à l'Église.

C'est que l'Église, en France, garde son autorité; elle aurait pu l'exercer tout en donnant à l'humanisme cette direction qui fut celle de l'humanisme allemand à ses débuts, et considérer l'étude des lettres profanes comme une excellente préparation à celle des lettres sacrées. Les premiers humanistes, Pierre d'Ailly, Gaguin (1), un peu plus tard Budé (2), l'avaient entendu ainsi. L'Université fut longue à le comprendre et fit mauvais accueil au Collège de Clermont qui, sous la direction des Jésuites et du savant Maldonat, allait donner aux lettres un si bel essor et dans un sens tout chrétien (3). Or, de cette lutte contre les anciennes méthodes, que persistait à défendre l'Université de Paris, devait naître une réaction violente contre la philosophie qui était l'âme de la scolastique : la philosophie d'Aristote. Stoïcisme et platonisme pouvaient profiter de ce discrédit d'une philosophie rivale.

La fameuse querelle du ramisme le fit bien voir. Ramus (4), outré contre l'ignorance de ses anciens maîtres, attaque leur enseignement en bloc et en détail. Il ne comprend point la vogue accordée à la morale d'Aristote, pas plus qu'à sa logique. Il faut relire, dans son discours de 1551, sur l'enseignement de la philosophie (5), comment il juge l'*Éthique à Nicomaque* et, dans les *Scholæ dialecticæ*, ce qu'il pense de la logique. Après avoir consacré trois ans et six mois à la philosophie scolastique, il s'aperçoit

(1) Cf. note 6, page 12.

(2) Cf. Rebitté, *Guillaume Budé* (Paris, 1846).

(3) Cf. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris* (Paris, 1856).

(4) Cf. Waddington, *Ramus* (Paris, 1855).

(5) Cf. Ramus, *Collectaneæ præfationes, epistolæ, orationes* (Paris, 1577), p. 337-338, où, parlant de l'Éthique d'Aristote, il s'indigne qu'on l'impose aux élèves des collèges : « Là, dit-il, l'enfant apprendra une foule d'impiétés : par exemple que le principe et l'idéal du bonheur de l'homme sont en lui, que toutes les vertus sont en son pouvoir, qu'il les acquiert au moyen de la nature, de l'art et du travail, et que pour cette œuvre si grande et si sublime qu'elle soit, il n'est besoin ni de l'aide de Dieu, ni de sa coopération! Point de Providence, pas un mot sur la justice divine; enfin, les âmes étant mortelles aux yeux d'Aristote, il réduit le bonheur de l'homme à cette vie périssable. Voilà la philosophie dont nous faisons pour ainsi dire les fondements de notre religion. »

que la logique ne l'a rendu ni plus savant dans l'histoire et la connaissance de l'antiquité, ni plus habile dans l'art de la parole, ni plus apte à la poésie, ni plus sage en quoi que ce fût (1).

C'est bien le manque de sens esthétique, de sagesse pratique, que l'on reproche aux vieilles méthodes; il est donc tout naturel que l'on se sépare de ceux qui veulent à tout prix les maintenir, pour retourner à la source de la vraie sagesse, à cette antiquité de jour en jour mieux comprise et qu'Amyot allait si bien faire revivre en traduisant les *Vies* de Plutarque. A cette école où, dans une belle, riche et véritable peinture, « les cas humains sont représentés au vif », l'homme apprendra à vivre d'une vie qui ne sera plus l'expansion brutale d'un individualisme mal discipliné, mais celle de l'homme entrevu au travers de sa forme la plus permanente, la plus universelle. Cet homme, les stoïciens de Plutarque l'ont incarné dans des types immortels.

Mais il y a un autre stoïcisme, tout proche de l'épicurisme, celui-là, qui viendra séduire en France les hommes de la Renaissance : c'est celui qui célébrera la bonté de la nature et s'exprimera dans la formule naturaliste du « vivre conformément à la Nature ». Le bon Rabelais ne demandait rien d'autre à ses Thélémites! De la Nature ne pouvait rien émaner que d'excellent, et comme les Thélémites étaient d'autre part gens raisonnables et éclairés, ils n'avaient qu'à suivre ses leçons. Une conception aussi simple et commode de la morale pouvait convenir sans doute à une société de mœurs légères et dissolues. Or la France, dès le début du XVIe siècle, commençait, elle aussi, à sentir les atteintes de la corruption du luxe et du bien-être; le clergé n'était point capable de la sauver du péril, car il y était lui-même trop exposé. Mêlé à la cour, il en voit de trop près les mœurs corrompues et les tolère avec trop d'indulgence. Qu'on relise les Mémoires du temps : L'Estoile, La Noue, d'Aubigné, etc; on n'y verra que dépravations, bassesses,

(1) Cf. *Scholæ dialecticæ* (Francfort, 1581), épilogue du livre IV : « Après avoir consacré trois ans et six mois à la philosophie scolastique..., après avoir lu, discuté, médité les divers traités de l'Organon..., après, dis-je, avoir ainsi employé tout ce temps, venant à faire le compte des années entièrement occupées par l'étude des arts scolastiques, je cherchais à quoi je pourrais dans la suite appliquer les connaissances que j'avais acquises au prix de tant de sueurs et de fatigue. Je m'aperçus bientôt que toute cette logique ne m'avait rendu ni plus savant dans l'histoire et dans la connaissance de l'antiquité, ni plus habile dans l'art de la parole, ni plus apte à la poésie, ni plus sage en quoi que ce fût... »

turpitudes, honteux compromis de pratiques superstitieuses, jointes à une immoralité sans nom.

Il est facile de comprendre comment se fit sentir ce besoin de rénovation morale et religieuse, qui rapproche, pour un temps, catholiques et réformés dans la recherche d'un idéal chrétien tout mystique; mais cette aspiration commune, purement idéale, devait tomber devant le dogmatisme protestant (1). Il en résulta pour les catholiques penchant vers la Réforme qu'ils se trouvèrent tout à coup privés de ce soutien moral et religieux, qu'ils avaient cru retrouver dans le protestantisme; ils n'eurent donc plus qu'un recours : la sagesse laïque avec la morale stoïcienne que l'humanisme vulgarisait par des éditions de jour en jour plus nombreuses. Ils y vont tout droit et n'ont du reste aucune peine à le faire. Ils ont été formés à l'école des lettres, ils se sont nourris de leur suc substantiel, car nous parlons ici de ceux qui, dans la seconde moitié du XVIe siècle, ont déjà profité des bienfaits de la culture classique, mais se sont aussi mêlés aux luttes sanglantes des guerres civiles et religieuses. Ils ont brisé avec la Réforme par patriotisme, c'est par patriotisme qu'ils restent fidèles à l'Église, en ce sens qu'ils obéissent à ses lois, comme tout bon citoyen obéit aux lois de son pays, comme Cicéron le prescrit lui-même dans son *De Legibus*. « La foi religieuse est acceptée avec toutes ses conséquences, obéie dans toutes ses prescriptions, mais elle n'est guère obéie que comme une loi, une loi qui s'applique à certains cas déterminés et n'a pas la prétention de pénétrer au cœur de l'homme pour le rendre meilleur et plus saint (2). »

Ces demi-croyants n'ont donc point l'âme chrétienne, ils ont l'âme remplie d'un autre idéal, et c'est de cet idéal tout païen qu'ils vivent au dedans, tandis qu'au dehors ils n'omettent rien des prescriptions de l'Église, et voilà aussi pourquoi nous trouverons parmi ces sages un Montaigne, qui témoignera en toute occasion de sa soumission au catholicisme, mais dont l'idéal moral n'a rien de chrétien. Ne nous étonnons donc point de cette floraison d'œuvres morales à tendances stoïciennes qui va s'épanouir; elles sont l'expression des idées générales qui circulent partout; elles vont d'autre part se rencontrer avec les idées philosophiques chrétiennes que les philologues, par leurs éditions savantes, avaient remises en honneur.

Ce christianisme, que la morale pratique n'avait point su utiliser,

(1) Strowski, *Saint François de Sales* (Paris, 1898) Introduction.
(2) *Ibid.*

à cause de l'incompétence ou de l'immoralité de ses représentants, reprendra vigueur au contact des textes mieux établis de l'Ancien et du Nouveau Testament et des Pères de l'Eglise. Un rapprochement peut s'opérer ainsi et permettre de fondre dans une seule personnalité le chrétien et le sage laïque. C'est alors que se produira la fusion de ces deux courants, de la Renaissance chrétienne et de la Renaissance païenne, dans ce stoïcisme tout nouveau et vraiment original, que nous avons déjà appelé le néo-stoïcisme.

Il sera donc intéressant d'analyser d'abord les manifestations isolées de ce mouvement, où nous ne trouvons en quelque sorte que les éléments dissociés du stoïcisme, chez les moralistes, les philosophes et les réformés; puis d'étudier ensuite comment ces éléments avaient été, une première fois, intégrés dans le christianisme, en pleine société païenne, par les Pères de l'Église, afin de mieux comprendre pourquoi au XVIe siècle, en cette période de renouveau païen, des sages chrétiens ont pu prêcher semblable conciliation.

PREMIÈRE PARTIE

DISSOCIATION DES ÉLÉMENTS STOÏCIENS

DISSOCIATION DES ÉLÉMENTS STOÏCIENS

Dans l'étude rapide que nous venons de faire, le néo-stoïcisme se dessine déjà avec une teinte mi-partie chrétienne, mi-partie païenne. Les néo-stoïciens, à la fois chrétiens et humanistes, se trouvèrent en effet dans la double obligation de suivre la tradition dont, par esprit de foi, ils ne pouvaient se détourner, et de satisfaire aux goûts nouveaux: de là, chez eux, ce souci constant de rapprocher dogmes chrétiens et dogmes stoïciens, et par conséquent, le caractère tout éclectique de leurs œuvres, dont il reste maintenant à déterminer les éléments.

Ces éléments vinrent de tous les côtés à la fois : les critiques, les commentateurs et savants éditeurs de textes; les philosophes désireux de passer au crible de la raison leurs croyances; les théologiens réformés, préoccupés d'expliquer rationnellement leur défection au catholicisme; les moralistes, en quête de règles pratiques de vie, apportèrent, les uns après les autres, souvent à leur insu, des pierres à l'édifice. Ils accomplirent ainsi, sous la poussée de motifs le plus souvent étrangers à ceux qui animaient les néo-stoïciens, un véritable travail de dissociation qu'il est important d'étudier.

A priori, cette dissociation paraît impossible. Comment opérer un choix dans une philosophie aussi merveilleusement une et simple que le stoïcisme, sans ruiner de fond en comble une doctrine qui semble en effet ne se soutenir que par la fermeté de ses principes métaphysiques : le

Dieu Raison se confondant avec le monde, d'où viennent et où retournent êtres et choses; l'individu, considéré comme une parcelle du grand Tout, soumis à l'ordre inflexible du Destin qui régit l'Univers? Comprendre cette vie de l'ensemble afin de s'y adapter, n'est-ce point le premier mot de la morale? Et partant, est-il possible de concevoir cette science autrement que liée indissolublement à la métaphysique et aux conceptions qui en sont la base : monisme, panthéisme, déterminisme et même matérialisme stoïcien? Comment encore admettre dans la pratique des règles aussi efficaces, aussi admirables que celles du stoïcisme, précisant les devoirs que nous avons envers nous-mêmes et envers les dieux, et oublier qu'elles sont l'expression de notre raison, fraction de la Raison universelle, c'est-à-dire fraction de Dieu lui-même?

Cette dissociation entre métaphysique et morale nous paraît ainsi incompréhensible. Elle se fit pourtant; et de même qu'il se produit à l'heure actuelle des ouvrages, de plus en plus nombreux, de morale indépendante, c'est-à-dire de morale dégagée de toute métaphysique, il y eut alors abondance d'opuscules de morale nettement stoïcienne, sans aucune préoccupation métaphysique. C'est le positivisme introduit en morale, dès le XVIe siècle, avec la méthode inductive. Des causes d'ordre pratique, telles que l'expérience en dégage alors de la vie et du commerce avec l'antiquité, tournèrent esprits et âmes vers la morale stoïcienne.

Ne nous attendons pas à trouver parmi ces restaurateurs du stoïcisme de vrais philosophes, soucieux de faire revivre dans toute son intégrité la pensée antique, mais plutôt des littérateurs, des moralistes, des historiens, des humanistes.

Les philosophes et les théologiens réformés participèrent à ce mouvement de tout autre sorte. Ils rencontrèrent le

stoïcisme comme par hasard, lorsqu'ils examinèrent à la lumière de leur raison certaines vérités métaphysiques, qui se trouvaient proches des dogmes chrétiens. Ils s'en défendirent, il est vrai, soit en attaquant de front les dogmes stoïciens, comme le fit si souvent le réformateur de Genève dans son *Institution chrétienne* ou ses opuscules, soit, au contraire, en les acceptant sous réserve de garder intacte soumission à l'Église en matière de foi, comme le fit Pomponace, un des promoteurs de la libre-pensée à la Renaissance. Mais peu importe cette attitude d'hostilité : philosophes et réformés n'en travaillèrent pas moins à l'œuvre de dissociation du stoïcisme, en attirant l'attention d'un public assez étendu sur certains points de doctrine qui préoccupaient tout particulièrement alors les esprits et les cœurs.

CHAPITRE PREMIER

STOICISME ET PHILOSOPHIE

Le mouvement philosophique fut caractérisé à la Renaissance par le développement de l'esprit critique qui fit effort de tous les côtés à la fois pour assurer son indépendance. Il se marque par une réaction violente contre l'autorité étroitement liée à la philosophie d'Aristote, il examine de plus près les questions philosophiques, remises au jour par les luttes d'école. Or, de quelque manière que se révèle cet esprit critique, on y retrouve toujours une pointe de scepticisme, qui laisse le champ libre à quelque dogmatisme.

On a l'horreur de la scolastique (1), et ce sentiment fournit d'excellentes armes à l'esprit critique pour l'autoriser à faire le procès à la philosophie d'Aristote, ou plutôt à ceux qui l'interprètent mal. C'est une façon de remettre en faveur le christianisme au moyen du véritable Aristote, de Platon ou du stoïcisme, tandis que la scolastique l'avait discrédité.

« Le monde savant, écrit Marsile Ficin, dans lequel dominent les péripatéticiens, est généralement divisé en deux sectes : la première est celle des alexandrins, la deuxième

(1) Cf. *Petri Rami oratio initio suæ professionis habita* (Paris, 1551), et *Scholæ dialecticæ* (épilogue du livre IV). — J. Launoi, *De varia Aristotelis fortuna* (Paris, 1653). — Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, ouvr. déjà cité.

celle des averroïstes. Les premiers opinent que notre entendement est mortel, les seconds prétendent qu'il est unique pour tous les hommes; les uns et les autres renversent toute religion, principalement parce qu'ils nient que la Providence de Dieu s'exerce à l'égard des hommes; et en ces deux points ils s'éloignent également d'Aristote (1). »

Bessarion juge au même point de vue dogmatique le débat qui se prolonge, assez violent, entre les partisans d'Aristote et ceux de Platon. Pour lui, Platon a été merveilleusement aidé par les lumières naturelles, il a préparé le christianisme; son Dieu est plus vivant que celui d'Aristote; il donne des preuves formelles d'immortalité, tandis qu'Aristote à ce sujet s'est prononcé avec quelque obscurité, démontrant seulement que l'âme est incorruptible. Quant au Dieu Providence, la doctrine de Platon semble tout à fait nette : il priait, faisait des sacrifices, croyant fermement que Dieu régit et gouverne tout. Aristote ne s'est jamais expliqué à propos de la fatalité, il a souvent parlé du destin sans le définir (2).

Pour le stoïcisme, c'est autre chose : il se fit d'abord l'allié de la libre-pensée, et la question touche d'assez près notre sujet pour que nous puissions cette fois entrer dans de plus amples détails.

Un libre-penseur, qui n'eut de chrétien que le nom, au dire de beaucoup de ses contemporains, mais qui jouit du moins d'une réputation universelle de philosophe, Pierre Pomponace, sut, par un esprit critique, subtil et brillant, se gagner l'enthousiasme de la jeunesse universitaire à Padoue et à Bologne dans les environs de 1500. Il attaqua de front les questions métaphysiques, au nom desquelles on jugeait

(1) Cf. Plotin, *Opera Marsilio Ficino interprete*, prologue à la version des Ennéades (Florence, 1492)

(2) Cf. Vast, ouvr. cit.

alors les grands philosophes de l'antiquité, et c'est avec sa seule raison, en dehors de toute préoccupation de religion et d'école, qu'il examina ces trois questions capitales qui formèrent l'objet ordinaire de ses cours et de ses publications : l'immortalité de l'âme, les « enchantements » ou l'influence du monde spirituel sur le monde matériel; enfin les rapports de la Providence avec la liberté et avec le destin. Il se trouva pris ainsi dans ce redoutable dilemme, ou d'avouer sa raison impuissante, ou de renier sa foi. Mais comme si le courage lui eût manqué d'opter résolument pour l'un ou l'autre parti, il se tira d'affaire par un faux-fuyant : il soutint que l'on peut nier en philosophe ce que l'on peut admettre en croyant. La science pour lui dépend de la raison et de ses lois inflexibles; la foi dépend de la volonté qui peut se soustraire à la raison. C'est en somme la distinction très nette entre le point de vue du philosophe et celui du législateur, distinction qui permet de laisser à la philosophie la connaissance des choses abstraites, des vérités naturelles et des principes absolus, et à la religion le soin de diriger la vie et les mœurs, c'est-à-dire ce qui importe le plus. La religion ne s'adresse qu'à la raison pratique, la philosophie à la raison spéculative. La raison spéculative peut admettre que l'âme sensible aussi bien qu'intelligente informe le corps, que les images perçues par les sens sont les conditions de la vie; que l'âme même est le principe de la vie et la forme première du corps organisé; que la volonté, qui ne peut agir sans organe, a besoin du corps comme objet et comme sujet, qu'il n'y a donc aucune de nos facultés qui puisse se passer du corps et s'exercer sans le concours des organes, et rien n'autorise plus à croire que l'âme survive au corps.

Mais voilà la contre-partie de la raison pratique. « Il me paraît, dit Pomponace, qu'il n'y a aucune raison naturelle qui puisse être alléguée affirmant que l'âme est

mortelle comme le déclarent plusieurs docteurs affirmant qu'elle est immortelle; nous dirons donc, comme Platon au livre des Lois, que la solution appartient à Dieu seul. Il y a, en effet, tant d'hommes de valeur qui ont eu des doutes au sujet de la destinée de l'âme, que sans la foi, il n'y aurait aucune raison de trancher la question (1). »

D'autre part, il se trouve que ce problème, d'ordre métaphysique, a des liens étroits avec la morale; le besoin de sanction peut en effet peser dans la balance du bien et du mal, et la faire osciller dans un sens plutôt que dans un autre. Mais là encore, la solution est double, suivant qu'on l'envisage du point de vue spéculatif ou du point de vue pratique.

Non seulement la sanction n'apporte aucun élément à la moralité, si on l'envisage spéculativement, mais encore elle diminue la vertu. C'est pourquoi, ajoute Pomponace, « ceux qui affirment que l'âme est mortelle me semblent mieux sauvegarder la raison de la vertu que ceux qui affirment qu'elle est immortelle, car l'espoir de la récompense et la crainte de la peine me semblent introduire une certaine servilité qui est contraire à l'essence de la vertu (2). »

Comment se fait-il que certains philosophes aient soutenu l'opinion de l'immortalité de l'âme, quand la raison ne leur

(1) Cf. Pomponatius, *De Immortalitate* (Bononiæ, 1516), cap. xv, p. 124 : « Mihi namque videtur quod nullæ rationes naturales adduci possunt cogentes animam esse mortalem... sicut quamplures doctores tenentes eam immortalem declarant; quapropter dicemus sicut Plato *de Legibus* : « certificare de aliquo, cum multi ambigunt, solius est Dei » ; cum itaque tam illustres viri inter se ambigant, nisi per Deum hoc certificari posse existimo. »

(2) Cf. Pomponatius, *op. cit.* cap. xiv. p. 121 : « Quare perfectius asserentes animam mortalem melius videntur salvare rationem virtutis quam asserentes ipsam immortalem; spes namque præmii et pœnæ timor videntur servilitatem quamdam importare, quæ rationi virtutis contrariatur. »

fournissait point d'arguments probants? C'est, semble dire Pomponace, une conséquence de la raison pratique. La sanction est un argument très efficace en cette matière et ce n'est plus la nécessité d'une sanction qui entraîne les conséquences de la vie future, mais la crainte de la vie future qui devient un mobile d'action morale. Ce fait est du reste facilement explicable. Nous constatons chaque jour et dans tous les temps des différences profondes d'intelligence entre les hommes. Pomponace pose en principe qu'il y a trois degrés dans l'intelligence : l'intelligence spéculative nous sert à discerner le vrai du faux, et permet la critique philosophique; l'intelligence pratique nous éclaire sur la distinction du bien et du mal, et l'intelligence opérative nous rend capables de toutes sortes d'industries ou d'arts pratiques.

L'intelligence spéculative est en somme celle de l'élite, celle du philosophe; celle de la foule est pratique et opérative. L'intelligence spéculative suffirait sans doute pour pratiquer la vertu si tous les hommes en étaient capables, mais elle n'appartient pas à la masse : à cette dernière il faut donc un autre mobile d'action. Voilà une manière toute particulière d'entendre en principe la morale indépendante sans l'admettre en pratique, de rendre hommage à la raison sans la faire règle souveraine, car elle n'est pas également répartie entre les hommes. C'est admettre en théorie le stoïcisme dans son rationalisme, dans son intellectualisme, dans sa doctrine du Souverain Bien, et en constater l'impuissance pratique.

Pomponace dit en effet (1) : « La récompense essentielle de la vertu est la vertu elle-même qui fait l'homme vertueux;

(1) Cf. Pomponatius, *op. cit.*, cap. XIV, p. 104 : « Præmium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quæ hominem felicem facit...; pœna vitiosi est ipsum vitium... »; et p. 106 : « Quando bonum accidentaliter præmiatur, bonum essentiale videtur diminui, neque remanet in sua perfectione. »

la peine du vice est le vice lui-même... Quand accidentellement le bien est récompensé, il en est diminué, il ne garde plus son entière perfection. » On ne peut dire plus clairement que la parfaite moralité doit être en dehors de toute considération de sanction. La vertu se suffit à elle-même, par conséquent n'implique nullement la croyance en une survie, croyance qui nous conduirait à la métaphysique. En principe, la morale de Pomponace est indépendante et stoïcienne; en pratique, elle ne l'est plus, car elle implique des conceptions métaphysiques qui ne sont pas accessibles à la masse. « Beaucoup d'hommes, dit-il, ont pensé que l'âme était mortelle, qui pourtant ont écrit qu'elle était immortelle; mais ils ont fait cela à cause de la tendance au mal des hommes qui ont peu d'intelligence, ne connaissent pas les biens de l'âme, ne les aiment pas, ne s'occupent que des choses corporelles. C'est pourquoi il est nécessaire de soigner ces esprits comme le médecin soigne le malade, la nourrice l'enfant privé de raison (1). » Le fond de sa pensée est-il que plus tard un nivellement se fera dans les intelligences? Nous ne pouvons le dire. Les siècles qui suivront, enthousiastes du progrès, ayant foi en la culture intellectuelle, élèveront la morale indépendante à la dignité de science. Ils dégageront mieux ainsi une loi morale universelle, mais l'expérience répondra-t-elle à leur espoir, et ne donnera-t-elle pas raison au contraire à Pomponace, et au stoïcisme tel qu'il l'interprète, lorsqu'il réserve la morale intellectuelle à une élite seule? En un mot, l'expérience ne

(1) *Ibid.*, p. 120 : « Existimandum est multos viros sensisse animam mortalem, qui tamen scripserunt ipsam esse immortalem, sed hoc fecisse ex pronitate virorum ad malum, qui parum aut nihil habent de intellectu, bonaque animi non cognoscentes, nec amantes, tantum corporalibus incumbunt; quare hujusmodi ingenii necesse est eos sanare, sicut et medicus ad ægrum et nutrix ad puerum ratione carentem se habent. »

constatera-t-elle pas la déroute de cette morale indépendante qu'il est intéressant de voir, en quelque sorte, jaillir du stoïcisme?

Si l'intelligence spéculative n'est échue qu'à un petit nombre, l'intelligence pratique ne fait point défaut à chaque homme en particulier : c'est elle qui dicte cette loi naturelle dont parlait déjà Cicéron et qui est la voix de la conscience, mais c'est au législateur à l'éveiller en sanctionnant que l'âme est immortelle. « Attentif au bien commun, frappé du facile accès des voies qui conduisent au mal, ne s'occupant pas de vérité mais seulement d'honnêteté, il a donné des lois qui mènent les hommes à la vertu (1). »

Ces lois, répondant précisément aux besoins de la nature humaine, firent son succès pratique, mais il n'en restera pas moins incapable de répandre et de dévoiler la vérité. Cette vérité est réservée au philosophe; ce dernier, tout proche parent du sage stoïcien, ce demi-dieu d'autrefois, restera dans sa tour d'ivoire comme dans une forteresse, se drapant dans son orgueil de sage : il est bien au-dessus des autres hommes : « les philosophes sont des dieux véritables, ils savent ce que le vulgaire ne peut savoir, ils connaissent les arcanes sacrés, aussi diffèrent-ils des autres hommes, comme diffèrent des peintures les hommes réels, et ne doivent-ils pas révéler leurs secrets au vulgaire (2) ». Mais ici une remarque s'impose : une différence profonde sépare les stoïciens des philosophes, tels que les envisage Pomponace.

(1) *Ibid.*, p. 108 : « Respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono, sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem, neque accusandus est politicus. »

(2) Cf. Pomponatius, *De Incantationibus*, (*Opera*, Basileæ, 1567), p. 53 : « Quæ omnia, quanquam a profano vulgo non percipiantur, ab istis tamen philosophis qui soli sunt Dii terrestres, et tantum distant a cæteris, cujuscunque ordinis sive conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa ac demonstrata. »

Les premiers avaient eu du moins le mérite d'avoir foi en l'efficacité de leurs dogmes, qu'ils croyaient accessibles à tous, car ils les enseignaient sans restriction aucune; les seconds sont tristement résignés à leur insuccès.

Avec Pomponace l'esprit critique a ébranlé toutes croyances métaphysiques, et le seul avantage dont puisse, suivant lui, jouir le philosophe est purement négatif : c'est celui de se dire qu'il ne peut rien prouver, et d'en souffrir. « Prométhée, c'est le philosophe qui, cherchant à découvrir les secrets de Dieu, est rongé par des soucis et des pensées qui ne lui laissent pas de relâche; il ne connaît ni la faim, ni la soif, ni le sommeil, objet de railleries pour tous; il passe pour un insensé et un sacrilège, persécuté par les inquisiteurs, livré en spectacle à la foule; tels sont les avantages qui sont réservés aux philosophes, telle est leur récompense (1). »

Pomponace ouvre ainsi la voie à ceux qui, devant une raison impuissante, se jetteront dans la foi; mais de quelle autre manière? C'est avec son cœur, son âme tout entière, qu'un Pascal embrassera ce christianisme où se réfugie sans doute Pomponace, mais par bon sens pratique et, qui sait? peut-être par simple prudence.

Ainsi, de cette critique du concept de l'Immortalité de l'âme et du problème du Souverain Bien, il reste deux con-

(1) Pomponatius, *De Fato*, lib. III. (*Opera*, p. 709) :

« Sunt virtutes, sunt vitia nostra, non naturæ, non fortunæ. Ista igitur sunt, quæ me premunt, quæ me augustant, quæ me insomnem et insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fabulæ Promethei, qui dum studet clam surripere ignem Jovis, eum relegavit Jupiter in rupe Scytica, in qua corde assidue pascit vulturem rodentem ejus cor. Prometheus vero est Philosophus qui, dum vult scire Dei arcana, perpetuis curis et cogitationibus roditur, non sitit, non famescit, non dormit, non comedit, non expuit, ab omnibus irridetur et tanquam stultus et sacrilegus habetur, ab inquisitoribus prosequutus, est spectaculum vulgi : hæc igitur sunt lucra Philosophorum, hæc est eorum merces. »

clusions, qui semblent bien toutes deux de couleur stoïcienne : l'une, positive, constate l'identité de vertu et bonheur; l'autre, négative, affirme l'impossibilité de prouver rationnellement notre existence future; et si nous suivons Pomponace dans sa critique des questions métaphysiques qui préoccupaient alors tous les esprits, nous verrons s'affirmer davantage encore cette affinité de son esprit pour certains dogmes stoïciens.

Examine-t-il le problème de la Providence? Il l'admet certes en principe, mais à la manière stoïcienne, dans toutes ses conséquences. Ce n'est pas, selon lui, une réponse à l'argument de la Providence que de nier Dieu comme Diagoras, ou d'en douter comme Pythagore : « Or poser que Dieu est et qu'il ne prévoit pas tout et surtout les destinées des hommes, comme Épicure et Cicéron l'ont soutenu, c'est dire qu'il y a du feu et qu'il ne réchauffe pas. Dieu n'est pas autre chose en effet que celui qui prévoit, anime et règle tout (1). » Mais si Dieu prévoit tout, qu'en adviendra-t-il de la liberté humaine? Ne faut-il pas donner gain de cause au déterminisme stoïcien, au destin?

En bon critique, Pomponace ne prendra point directement parti dans le débat, il se contentera d'examiner et de réfuter tour à tour les diverses opinions des philosophes. Trois philosophies ont en effet abordé cette question si importante des rapports de la Providence avec la liberté humaine; Pomponace les confronte toutes trois : celle d'Aristote, où, tout étant lié et s'enchaînant avec rigueur, il semble qu'il n'y ait point de place pour la Providence et la liberté, celle des stoïciens acceptant l'idée de Provi-

(1) Cf. *ibid.*, lib. II, p. 607 : « Deum esse et non cunctis providere et maxime hominibus, ut Epicurus et Cicero posuerunt, est dicere ignem esse et non esse calefactivum; quid enim aliud est Deus quam cuncta prospiciens et cuncta fovens et regulans? »

dence, admise comme nécessité, et repoussant la liberté; et enfin le christianisme essayant de concilier Providence et liberté.

De ces trois philosophies, c'est le stoïcisme qu'il examinera de plus près, le comparant sans cesse au christianisme. Aristote, dont le système ne peut guère admettre le Dieu Providence, reste dans l'ombre, tandis que stoïcisme et christianisme, qui ont eu ce point commun de faire à ce dogme une large place, attirent toute son attention. Sans doute, il y a bien des nuances dans la manière d'entendre la Providence; mais n'est-ce point le stoïcisme qui l'aurait le mieux comprise?

Ce qui fait la force et la valeur de cette philosophie sur ce point comme sur les autres, c'est sa logique impeccable. Tout se tient admirablement dans ce système, Pomponace l'a compris. Le Destin est en effet pour le stoïcien l'ordre de l'univers, et cet ordre ne peut pas être autrement qu'il n'est : la nature de l'univers l'exige ainsi. Par conséquent, il n'y a pas lieu de s'étonner si des maux et des vices se trouvent mélangés aux biens. L'expérience et la raison le montrent. L'expérience, parce qu'il n'y a jamais eu de monde sans bien ni mal; la raison, parce que les choses humaines tiennent de leur nature même qu'elles peuvent être faites ou bien ou mal. Avec la nécessité, et Pomponace insiste sur ce point, « les stoïciens échappent aux objections mieux que les chrétiens (1) ». Dieu ne peut être accusé avec eux ni de cruauté ni d'injustice. « Si des maux sont dans l'univers, Dieu ne peut agir autrement qu'il ne fait, car c'est la nature même de l'univers qui le veut ainsi. Suivant les chrétiens au

(1) *Ibid.*, lib. II, p. 624. : « Videtur quod facilius Stoici evadant difficultates quam Christiani. Nam si quis videatur peccare, quoniam aliter fieri non potest, utpote si quis claudicat, quoniam tibiam habet extortam, excusabilior est eo qui claudicat voluntate. »

contraire, Dieu peut mais ne veut pas agir autrement, ce qui le rend un Dieu cruel (1). »

Malgré tous ces raisonnements, Pomponace ne veut point cependant accepter la conclusion des stoïciens, non, car il y a une grave objection à leur concept d'universelle nécessité. Ils font de Dieu l'auteur du péché; suivant le stoïcisme, Dieu concourt effectivement au mal, alors qu'il ne fait que le permettre suivant le christianisme (2).

Pourtant cette objection n'est point décisive : il y a moyen de la lever, en admettant, comme le firent certains stoïciens, la mortalité de l'âme. Dieu est alors sauvé du reproche de cruauté, car péché et sanction sont supprimés du même coup. L'homme soumis à la nécessité n'a plus à porter le poids de ses actes. Mais supprimer les sanctions futures, n'est-ce point aussi supprimer ces sanctions temporelles dont la nature donne sans cesse des exemples? Et Pomponace rappelle que les scorpions sont tués ainsi que les animaux nuisibles, tandis que le contraire advient des animaux utiles. La nature l'exige ainsi et, au moyen du destin, fait que le loup qui a dévoré une brebis se trouve à son tour tué par le maître de la brebis. Ce fait ne peut point se produire par un jeu de hasard; autrement il faudrait admettre que l'univers tout entier est l'œuvre du hasard, et Pomponace s'est toujours élevé fortement contre cette opinion. La nature admet donc la sanction ; pourquoi les hommes ne l'admettraient-ils pas au point de vue pratique? Le législateur

(1) *Ibid.*, lib. II, cap. VII, p. 625 et seq. : « Secundum autem Stoicos, Deus non potest aliter facere quam facit, quia si mala sunt in universo, hoc exigit universi natura ; secundum vero Christianos posset Deus, sed non vult, quod longe majorem malitiam arguit, quanquam secundum Stoicos nulla in Deo sit malitia. »

(2) *Ibid.* p. 625 et 626. : « Nam apud Stoicos Deus videtur peccare; quoniam concurrit effective ad peccatum; secundum vero Christianos, si Deus non concurrat effective, permittit tamen peccatum fieri. »

rappelle fort heureusement l'anecdote citée par Diogène de Laërte au livre VII de ses *Vies des Philosophes*. A son esclave qui l'a volé, et qui se défend en alléguant qu'il n'a agi que poussé par le destin, Zénon répond que lui aussi le bat, poussé par le destin. Les peines comme les fautes sont donc fatales, et vertus et vices portent en eux-mêmes leurs sanctions (1).

S'il existe une loi morale qui est d'accord avec le destin, elle est le moyen par lequel le destin s'accomplit, et de même que le feu ne peut point se produire sans une chaleur initiale, de même on ne peut obéir aux lois sans le secours de ces lois mêmes (2). Les inégalités qu'on constate parmi les hommes, comme dans l'univers en général, ne proviennent que de la nature et non de l'injustice de Dieu (3). Le seul moyen de réparer ces inégalités ne serait-il pas encore d'admettre l'hypothèse stoïcienne de la succession des mondes, qui permettrait la réincarnation et par conséquent le rétablissement de l'ordre de justice? C'est alors que le roi deviendrait à son tour pauvre, et le pauvre, roi... Les guerres, les épidémies, les déluges, tous ces maux seraient expliqués (4).

La nécessité stoïcienne avec ses conséquences logiques : négation de notre liberté, suppression de la vie future,

(1) Cf. Pomponatius, *De Fato*, lib I, cap. XI, p. 431.

(2) Cf. *ibid.*, lib. I, cap. XVII, p. 521. « Veluti si ignis debet generari, oportet caliditatem præcedere; qua non precedente, non esset ignis. Sic qui parent legibus mediantibus legibus faciunt vel non faciunt neque aliter quam per tales leges possunt facere illa quæ faciunt ».

(3) Cf. *ibid.*, lib. II, cap. VII, p. 612, à propos d'Origène : « Quod ridiculosum est, oportet dicere hoc provenire ex natura universi et non ex Dei injustitia, imo magis ex Dei justitia... Ordo igitur universi exigit tantam diversitatem, nulla existente injustitia vel enormitate in Dei providentia. »

(4) Cf. *ibid.* lib. II, chap. VII, p. 651 : « Unde necessario et inevitabiliter proveniunt bella, mortalitates, diluvia per ignem et per aquam, quia iterum renovatur mundus; et non tantum Stoici dicunt hoc, verum et Peripatetici, de necessitate fatentur hoc. »

apparaît ainsi rationnellement à ce philosophe comme la solution la meilleure, « la plus éloignée de toute contradiction (1). » Il ne lui donne pas entièrement gain de cause puisqu'il la discute; mais enfin il trouve qu'elle soulève moins d'objections que le dogme chrétien de la prescience divine, lorsqu'il doit s'accorder avec notre liberté et le dogme de la vie future. Le problème du mal trouve, pour lui, une solution assez satisfaisante dans l'hypothèse stoïcienne de l'harmonie de l'univers, résultant de la diversité des parties, de ce mélange de bien et de mal, qui dure depuis des siècles infinis et durera de même; qui a par conséquent une cause nécessaire et par soi; qui n'est pas en notre pouvoir, mais dans l'ordre du destin. Le mal est aussi nécessaire que le bien. Supprimer l'un, c'est supprimer l'autre. Les grandes lignes du stoïcisme sont ainsi remises en lumière. Le scepticisme aboutit au dogmatisme stoïcien.

Est-ce à dire que Pomponace en admette le système dans sa totalité? Non, il a séparé le domaine de la foi de celui de la science; si sa raison l'attire vers le stoïcisme, sa religion, à laquelle il veut rester fidèle, l'en éloigne et lui enseigne de croire à la nécessité ou préscience divine et à la liberté. Il dira donc « que la vérité étant sauve, il reconnaît, en se soumettant à la loi de l'Église romaine, que Dieu est à la fois cause et non cause de nos actes (2). »

Cette solution peut paraître originale, nul ne le contestera, mais non satisfaisante; elle peut suffire à un sceptique peut-être, mais non à un croyant; elle n'est en définitive que provisoire. Si elle ouvre la voie à la morale indépendante en rejetant l'autorité des siècles passés, elle prépare un autre dogmatisme, celui du rationalisme spéculatif de Descartes et

(1) Cf. Pomponatius, *op. cit.*, epilogae, p. 1010 : « magis remota a contradictione. »

(2) Cf. *ibid.*, lib. III, cap. XII, p. 783-784.

du rationalisme pratique de Kant. Ces deux rationalismes, où les éléments stoïciens sont en si grand nombre, sont en effet des expressions de cette morale laïque qu'a préparée le XVIe siècle, et qui se précisera dans les affirmations pratiques de la conscience d'un Kant, ou dans la foi absolue en la raison d'un Descartes.

Le XVIIe siècle recueillit, en effet, l'héritage stoïcien que les philosophes avaient morcelé, et partant, restitué au domaine commun. Les réformés inconsciemment ont travaillé dans le même sens. Presque tous humanistes, ils sont incapables de dépouiller cette forme de leur personnalité. Lorsque, pour les besoins de leur cause, ils cherchent à établir un certain dogmatisme religieux, ils séparent si nettement le domaine de la foi de celui de la raison, qu'ils creusent, entre le spéculatif et le pratique, un fossé infranchissable. D'une part, la raison les amène au stoïcisme; de l'autre, les exigences de la vie pratique les conduisent à la morale indépendante, si proche de la morale stoïcienne, et c'est ainsi que, par deux voies différentes, ils apportent leur part d'effort au grand travail de dissociation du stoïcisme.

CHAPITRE II

LE STOICISME ET LA RÉFORME

L'œuvre de la Réforme revêt à ses débuts, comme celle de la philosophie, une forme éminemment critique. Il s'agit, en effet, de démêler, pour les rejeter ensuite, les éléments impurs ou étrangers qui ont altéré la doctrine de la primitive Église pendant des siècles d'existence. Cela revient, en somme, à examiner à nouveau les dogmes chrétiens; et c'est ce que fit Luther : il procéda immédiatement à la critique des principes fondamentaux du christianisme. Mais comme ces principes ont plus d'un point commun avec les questions métaphysiques les plus discutées alors, il arriva que les réformés furent entraînés dans le même courant d'idées stoïciennes que les philosophes. Le problème de la chute et de la rédemption équivaut en somme au problème de l'origine du mal et de la possibilité de le vaincre, c'est-à-dire à celui de notre liberté.

Il importe, en effet, à tout chrétien de savoir si l'homme est responsable de sa première faute, ou s'il ne l'est pas. Dieu a-t-il, oui ou non, dans sa toute-puissance, décrété cette faute de toute éternité, comme il a décrété la réhabilitation du pécheur, de certains pécheurs seulement, suivant la doctrine de la Prédestination? Si l'on ne veut point accepter la solution moyenne et conciliatrice de l'Église

catholique, il ne reste que deux partis absolument opposés à choisir : ou nier la puissance de Dieu, et laisser toute liberté à l'homme, ou l'admettre pleine et entière et ne plus laisser place à la liberté.

Nous allons voir comment les réformés, tandis qu'ils défendaient avec la rigueur absolue des logiciens la toute-puissance divine, versèrent dans le stoïcisme au point d'en être accusés par leurs adversaires. Luther engagea le débat : « Le libre arbitre, dira-t-il, ne peut convenir qu'à la seule majesté de Dieu; car c'est sa puissance qui fait et veut tout dans le ciel et sur la terre. Si on l'attribue à l'homme, on ne lui attribue rien moins que la divinité elle-même; or il ne peut se faire de sacrilège plus grand (1). » Il est impossible d'ailleurs de concilier libre arbitre avec préscience et providence, et, en termes très nets, Luther en tira des conséquences terribles pour la liberté. « Il est tout d'abord nécessaire et salutaire pour le chrétien de savoir que Dieu ne prévoit rien de contingent, mais qu'il prévoit, propose et fait tout d'une volonté immuable, éternelle et infaillible. Le libre arbitre est donc renversé, détruit de fond en comble par ce coup de foudre... C'est pourquoi ceux qui veulent conserver le libre arbitre doivent ou nier ou dissimuler ce fait, ou le rejeter pour tout autre raison. Dès lors il suit irrévocablement que tout ce que nous faisons, bien que nous croyions agir librement et avec contingence et que nous agissions ainsi vis-à-vis de nous-mêmes, néanmoins si nous l'envisageons par rapport à Dieu, tout se fait nécessairement et d'une façon immuable (2) ».

L'homme ne peut donc valoir que par Dieu; déchu, il est mort pour le bien; il ne peut, relativement aux choses divines, ni penser, ni croire, ni vouloir, et cet effet n'est

(1) Cf. Luther, éd. d'Iéna, 1603, t. III, fol. 172.
(2) *Ibid.*, tome III, fol. 165-165^{b}.

point seulement négatif. Il reste aux enfants d'Adam quelque chose de positif du péché héréditaire, un mal qui a vicié, corrompu à fond leur nature. Sans l'aide de Dieu, elle ne peut que le mal; Dieu seul avec la grâce peut opérer le bien en nous (1).

Zwingle, le réformateur suisse, pourtant si doux, si conciliant dans l'exercice de son ministère lorsqu'on le compare au violent Luther ou à l'inflexible Calvin, se montre aussi rigoureux sur ce point du dogme : pour lui, une force quelconque est éternelle ou a reçu l'existence. Dans la première hypothèse, c'est Dieu même; dans la deuxième, elle est créée par Dieu. D'où il suit que tout est Dieu, car être créé par Dieu est un écoulement de sa toute-puissance. Tout ce qui existe est de lui, en lui et par lui; tout ce qui est est lui-même. L'idée de force dans un être contingent implique contradiction puisqu'alors cet être serait à la fois créé et incréé. Donc vouloir être libre, c'est faire de soi-même son propre Dieu. La doctrine de la liberté conduit à la domination de l'homme et à la pluralité des dieux; par conséquent, l'attribut liberté et le sujet créature se heurtent de front. De même que la liberté, comme force propre à l'homme, est incompatible avec la toute-puissance, de même aussi l'idée d'actes libres dans la vie active anéantit la sagesse infinie Voulez-vous que l'homme soit maître de ses actions? Vous obligez Dieu de changer des décrets immuables selon nos caprices, selon nos volontés d'un moment (2). L'idée de Providence renferme donc la nécessité. « Ce serait, en effet, supprimer la sagesse et la vertu de notre Dieu, que de laisser quelque chose s'accomplir par notre propre vertu et notre propre sagesse. S'il en était ainsi, la sagesse divine ne serait

(1) Cf. Luther, éd. d'Iena, 1603, fol. 163.

(2) Cf. Moehler, *Les Symboliques*, trad. Lachat, vol. I, pages 105 et seqq. (Paris, 1852).

plus la souveraine sagesse qui comprendrait et engloberait tout, sa vertu ne serait pas toute-puissante, car il y aurait une vertu qui lui serait étrangère et dégagée de sa puissance. Il y aurait une force qui ne serait pas celle de Dieu, une lumière, une intelligence qui ne serait pas sa sagesse (1). »

Ajoutons même, en nous appuyant sur une comparaison assez frappante dont se sert le réformateur suisse que sa manière de comprendre la Providence est toute proche du panthéisme stoïcien : « Comme les plantes et les animaux sortent de terre et retournent dans son sein, de même en est-il de toutes choses par rapport à Dieu. » Ainsi cette doctrine jette pour lui une vive lumière sur le dogme de l'immortalité de l'âme; car elle montre que rien ne peut cesser d'exister, que tout rentre dans l'universel (2).

Ces rapprochements n'ont rien qui nous étonnent. La rencontre devait fatalement se produire du stoïcisme et de la réforme dans le domaine de la spéculation pure. Or les théologiens réformés, tout comme de purs métaphysiciens, abandonnaient la question de fait pour se cantonner dans le domaine de la spéculation, et par fait, il faut entendre non point les textes de l'Écriture qu'ils cherchaient au contraire à interpréter philosophiquement, mais ce fait positif de l'expérience collective d'une Église, c'est-à-dire d'une Société liée par les mêmes croyances, vécues pendant des siècles. Ils eurent tort, car cette expérience seule pouvait éclairer d'une vive lumière ces dogmes, autour desquels on se débattait sans pouvoir les appliquer à la vie.

(1) Cf. Zwinglii, *Opera*, éd. de 1841, vol. IV, p. 85 et seqq. : « Nam si quicquam sua virtute ferretur aut conilio, jam isthinc cessarent sapientia et virtus nostri numinis. Quod si fieret, non esset numinis sapientia summa, quia non comprehenderet ac caperet universa; non esset ejus virtus omnipotens, quia esset virtus libera ab ejus potentia, et idcirco alia. Ut jam esset vis, quæ non esset vis numinis, esset lux et intelligentia, quæ non esset numinis istius summi sapientia. »

(2) Cf. Moehler, ouvr. cité, vol. I, p. 311.

Nous avons vu Pomponace aux prises avec les mêmes difficultés. Il avait renouvelé vainement au XVIe siècle l'expérience tentée par les stoïciens, et cependant leur exemple aurait dû être instructif. Pourquoi le premier stoïcisme fut-il transformé à Rome au point que l'on dût non seulement oublier, mais contredire sa métaphysique ? C'est que le génie pratique des Latins voulut tirer des règles de vie de cette philosophie qui étonnait encore le monde par l'idéal sublime de ses sages. Les réformés reprennent cet essai, mais en sens contraire; ils rejettent en bloc le fait positif de l'expérience d'une Église qui a pour elle la durée de quatorze siècles déjà; et dès lors, ne se fiant plus qu'à leur raison, ils se trouvent en pleine spéculation; leur rationalisme devait donc retrouver les dogmes stoïciens.

Leur Dieu, dont la toute-puissance ne pouvait point s'accommoder de la moindre liberté laissée à l'homme, est l'auteur du bien comme du mal : « Dieu opère toutes choses, le mal comme le bien; il est l'auteur de l'adultère de David et de la trahison de Judas aussi bien que de la conversion de saint Paul », dira Mélanchthon dans ses *Commentaires sur l'Épitre aux Romains* en 1525 (1), et Calvin dira au livre III de son *Institution Chrétienne* : « Dieu non seulement a prévu la chute du premier homme et en elle la ruine de toute sa postérité, mais il l'a ainsi voulu. Car comme il appartient à sa sagesse d'avoir la préscience de toutes choses futures, aussi il appartient à sa puissance

(1) Cf. *Loci theologici Martini Chemnitii* cit. par Moehler, ouvr. cité tome I p. 30 : « hæc sit certa sententia, a Deo fieri omnia tam bona quam mala. Nos dicimus, non solum permittere Deum creaturis ut operentur, sed ipsum omnia proprie agere, ut, sicut fatentur proprium Dei opus fuisse Pauli vocationem, ita fateantur opera Dei propria esse, sive quæ media vocantur, ut comedere, sive quæ mala sunt, ut Davidis adulterium; constat enim Deum omnia facere non permissive, sed potenter; ut sit ejus proprium opus Judæ proditio sicut Pauli vocatio ».

de réagir et gouverner tout par sa main » (1). Il avait déjà exprimé la même idée à plusieurs reprises, et montré très nettement la part qui revient à Dieu dans la conduite des méchants. « La somme totale est que, quand on dit que la volonté de Dieu est cause de toutes choses, on établit sa providence pour présider sur tous les conseils des hommes : voire pour non seulement montrer sa force ès élus qui sont conduits par le Saint-Esprit, mais aussi pour contraindre les réprouvés à faire ce qu'il veut (2).

Sans doute le Dieu de Calvin, comme celui des stoïciens, sait tirer le bien du mal; c'est pour avertir les hommes qu'il se sert des vices des méchants. L'Écriture, interprétée à la lettre par Calvin, s'exprime de même : « Et de fait, s'il ne besognait intérieurement aux cœurs des hommes, ce que l'Écriture enseigne ne serait pas vrai, à savoir qu'il ôte la langue à ceux qui parlent bien, et la prudence aux anciens (Ézech., VII, 26). » Quand Absalon a violé les femmes de son père David, Dieu a voulu punir l'adultère de David; quand Jéroboam fut élu roi des Juifs, il a voulu condamner la témérité de ce peuple d'avoir perverti l'ordre établi de Dieu (3).

Le mal est donc justifié par sa fin, et Dieu peut être l'auteur du mal, sans choquer l'idée que nous nous faisons de sa justice. Les stoïciens disaient-ils autre chose? Leurs exemples n'étaient point tirés de l'Écriture Sainte, voilà la différence. Calvin était trop bon théologien pour ne point s'en souvenir. Il accommode le stoïcisme à la doctrine chrétienne, et ses discussions, très subtiles reviennent toutes à peu près à cette conclusion : Dieu opère le mal ou le péché dans l'homme, mais il n'est pas responsable de la faute : « Il n'y aura non

(1) Calvin, *Inst. chrét.* (Genève, 1561), livre III, chap. XXIII, par. 7.
(2) *Ibid.*, livre I, chap. XVIII, par. 2.
(3) *Ibid.*, par. 4.

plus de raison d'attribuer aucune coulpe à Dieu, de ce qu'il a voulu son fils être livré à mort, et l'y a livré de fait, que de donner à Judas la louange de notre rédemption et salut, d'autant qu'il en a été ministre et instrument [1] ». Ici notre logique s'étonne, à bon droit peut-être, mais contentons-nous des premières affirmations de Calvin : elles nous suffisent pour nous permettre de rapprocher du stoïcisme sa doctrine et celle des réformateurs en général.

N'aboutissent-ils pas de part et d'autre aux mêmes conclusions pratiques? Il semble que dans un tel système, il n'y ait point place pour la volonté morale; puisqu'il est resté aux enfants d'Adam un mal positif de leur première faute, et qu'il sont morts pour le bien. La moralité pour eux, n'a plus aucun sens : notre nature corrompue en est incapable : tout ce qu'il nous reste à faire, c'est de laisser la grâce agir en nous, c'est-à-dire Dieu. Il vient à nous du dehors, au lieu d'être le principe interne qui se développe de lui-même au dedans, car sa libre volonté est toute la loi ; aucun mal ne lui est donc imputable, bien qu'il en soit l'auteur. La faute n'existe que pour ceux qui sont soumis à la loi ; or, pour le juste par excellence, il n'est point de loi ; si bien que l'adultère, l'homicide, crimes en tant qu'ils sont l'œuvre de l'homme, ne le sont plus, en tant qu'ils sont l'œuvre de Dieu [2]. Cette conception de la moralité nous conduit donc

(1) Cf. Calvin, ouvr. cité, livre I, chap. XVIII, par. 4.

(2) Cf. Zwinglii, *Opera*, éd. cit., v. IV, chap. VI, p. 112 : « Quantum enim Deus facit, non est peccatum, quia non est contra legem. Illi enim non est lex posita utpote justo : nam justis non ponitur lex, juxta sententiam Pauli. Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est; quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur. »

Au chap. V, page 109, il avait écrit : « Taurus si totum armentum ineat et impleat, laudi est. Herus tauri, si unam modo præter uxorem cognoscat, reus fit adulterii. Causa est, quia huic lex est posita : ne adulterium admittas! »

à une loi arbitraire où la forme seule subsiste, le contenu étant sacrifié ou tout au moins indifférent ; pour Dieu, la fin justifie les moyens, et l'attitude du sujet qui fait le bien ou le mal, suivant qu'il accepte ou rejette la loi, nous rappelle celle du stoïcien, qui veut garder sa volonté toujours tendue, alors qu'il se préoccupe bien moins des actes qu'il accomplit que de la forme qu'ils doivent revêtir du « vivre d'accord avec soi-même ».

C'est ainsi que la morale des réformés nous semble toucher là à une sorte de formalisme, qui s'accommode fort bien des paradoxes stoïciens. Il n'y a pas de degré dans la vertu, ni dans la faute, puisque vis-à-vis de la loi il n'y a que deux attitudes possibles; si l'on obéit, si l'on croit au Rédempteur, à la loi accomplie, l'on est régénéré: peu importe ce qu'il nous reste de mauvais de notre ancienne nature, ou de sa faiblesse; si l'on ne croit pas, il n'est point un seul de nos actes, si vertueux paraisse-t-il, qui ne soit une faute. La foi, c'est donc le τόνος, la volonté droite du stoïcien; elle consiste à laisser Dieu agir en l'homme, comme le stoïcien laisse la raison, étincelle divine, agir en lui, et ainsi la vie religieuse du réformé, qui est en somme toute la vie morale, se rapproche sur plus d'un point de la vie rationnelle du stoïcien. Luther écrivait de la Wartbourg en 1521 à son ami Mélanchthon : « Sois pécheur et pèche fortement; pèche fortement, mais plus fortement encore crois et te réjouis en Jésus-Christ, le vainqueur du péché, de la mort et du monde. Nous devons pécher tant que nous sommes ici-bas. Cette vie n'est pas la demeure de la justice; mais nous attendons, dit saint Pierre, de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice fait son séjour. Il suffit que, par les richesses de la gloire de Dieu, nous connaissions l'Agneau qui ôte les péchés du monde. Dès lors, le péché ne peut nous arracher de Jésus-Christ quand un jour nous

commettrions cent mille meurtres, cent mille adultères (1). » Il va même plus loin : « Si un adultère pouvait se commettre dans la foi, il ne serait plus un péché (2). »

Mélanchton exprimait la même idée de la manière suivante : « Quoi que tu fasses, dit-il, que tu manges, que tu boives, que tu travailles de la main, que tu enseignes, je dis même, quoi qu'il soit évident que tu pèches dans ces actions, n'aie aucun égard à tes œuvres, considère les promesses de Dieu, et crois avec confiance que tu n'as plus de juge dans le ciel, mais un bon père rempli pour toi du plus tendre amour (3). »

Le réformé semble ainsi oublier la nature sensible de l'homme qui a pourtant sa part dans l'acte moral, aussi bien que dans l'acte de foi, ou plutôt, il la met volontairement en dehors de la vie religieuse. Le stoïcisme radical avait, lui aussi, méconnu la nature humaine. Il n'avait point voulu compter avec sa faiblesse, avec les ressources qui sont en elle, si petites soient-elles. La raison souveraine faisait table rase de tout ce qui n'était pas elle. Chez le protestant, c'est la grâce souveraine qui refait à l'homme une nature nouvelle, qui n'aura aucun lien avec la nature déchue. L'homme régénéré dans le Christ, justifié par la Rédemption, est vraiment un homme nouveau, au sens strict du mot, et il faut aller bien au fond de cette doctrine pour se rendre compte de toute la portée de la justification. Elle ne pénètre pas la nature première, tout extérieure, elle ne tarit pas la source du mal. Aristote, en un sens, lorsqu'il dit qu'il faut rationaliser notre nature, est plus près du christianisme que le protestantisme, qui n'en veut rien garder, donnant ainsi, sans

(1) Cf. Moehler, ouvr. cité, liv. I, p. 195.
(2) *Ibid.*, p. 197.
(3) *Ibid.*, p. 197.

s'en douter, gain de cause au rationalisme abstrait du stoïcien. D'un côté, la raison, se développant par elle-même et pour elle-même, devient toute la moralité; de l'autre, c'est Dieu qui nous refait, de lui-même, par sa grâce, sans que nous puissions y coopérer, une nature nouvelle.

Croire, voilà donc le dernier mot de la vie morale ou plutôt de la vie religieuse, car vue sous cet angle, à la lumière de ces premiers principes, la moralité disparaît. Croire en Jésus-Christ, en ses mérites, en la Rédemption, voilà pour le protestant la loi souveraine. Or, puisque la foi n'a rien à voir avec les œuvres, puisqu'elle en est indépendante au point de permettre la faute, nous sommes ramenés à l'intellectualisme stoïcien. La foi étant la connaissance de la Rédemption par le Sauveur, sans qu'il soit nécessaire d'y joindre les œuvres, la vertu devient foi et par conséquent science. Croire en la Rédemption, la connaître, c'est avoir l'assurance que Dieu accomplit son œuvre en nous, et que nous sommes des prédestinés à la gloire éternelle. Et voilà l'orgueil stoïcien qui revient subrepticement par la porte de l'humilité, parce que l'humilité avait été mal comprise. L'homme n'est plus rien, Dieu est tout; mais comme l'homme sanctifié ne garde plus rien de lui-même, il redevient Dieu en quelque sorte. Le sentiment de l'humilité naît d'une comparaison entre la créature et Dieu, il y a donc deux termes. Stoïcisme et protestantisme sacrifient l'un des deux, l'un, en donnant tout pouvoir à l'homme, l'autre, tout pouvoir à Dieu. Le catholicisme seul a su comprendre cette vertu, en laissant l'homme par sa liberté, coopérer à l'œuvre de Dieu.

Quant à cette confiance en la force agissante de Dieu en nous, les réformés la demanderont avec énergie, car ils sentent que c'est là le puissant levier de la moralité. Le stoïcien ne puisait-il pas dans son orgueil de sage et de demi-dieu la force d'écraser sa nature sensible? Ils le sentent si bien,

que Calvin redoutera par dessus tout l'état d'incertitude où peut se trouver le fidèle touchant son salut. « Le diable n'a nulle plus griève tentation ni périlleuse pour ébranler les fidèles, que quand les inquiétant de doute de leur élection, il les sollicite d'une folle cupidité de la chercher hors de la voie... Quand cette pensée a une fois occupé lieu en l'homme, ou elle le tourmente merveilleusement, ou elle le rend du tout étonné et abattu (1). »

L'élection à la grâce est, sans doute, un don tout gratuit, mais que nous pouvons attendre, sans crainte, de la miséricorde de Dieu, bien plus que de la valeur de nos œuvres. La sanction des récompenses de la vie éternelle est surajoutée, puisqu'elle n'est point une conséquence naturelle de la moralité, et c'est dans ce sens que Luther explique les promesses formelles du Christ. « Il en est de la justification devant Dieu, comme d'un fils qui, héritier des biens paternels, y succède non pas à cause de ses mérites, mais bien sans mérites, ni œuvres quelconques. Cependant son père lui commande de faire ou d'exécuter ceci ou cela, lui promet aussi un présent ou un don, afin qu'il s'y porte de meilleure grâce, qu'il le fasse plus facilement, plus volontiers, avec plus de joie. De même il lui dit : si tu es sage, obéissant et soumis, si tu étudies avec application, je veux t'acheter un bel habit..; en un mot, un père fait l'éducation de son fils. Or, il faut savoir que, de même, les promesses de Dieu et ses récompenses ne sont qu'une pédagogie des moyens d'éducation. Comme un bon Père, Dieu nous excite et nous attire, il nous réjouit et nous porte à faire le bien, à servir notre prochain, non toutefois pour que nous méritions le ciel, car il nous le donne et nous en fait présent par une grâce purement gratuite (2). » Et Calvin dit

(1) Cf. Calvin, ouvr. cité, livre III, ch. XXIV, 4

(2) Luther, *Tischreden* (Iena, 1603), p. 176, cité par Moehler, livre I, p. 2[illegible]

de même : « Il nous faut fermement arrester à ces deux points : le premier est qu'il ne s'est jamais trouvé œuvre d'homme fidèle qui ne fût damnable, si elle eût été examinée selon la rigueur du jugement de Dieu; le second est que quand il s'en trouverait une telle (ce qui est impossible à l'homme), néanmoins qu'étant pollue, et souillée par les péchés qui seraient en la personne, elle perdrait toute grâce et estime (1). »

Cette parenté entre deux doctrines, incompatibles pourtant quant à l'esprit qui les anime, mais si proches dans leurs principes et leurs conclusions, n'échappa point aux réformés, et c'est peut-être là l'explication de leur anti-stoïcisme; ils sentirent le besoin de se défendre contre des tendances que ne pouvait se dissimuler leur culture d'humaniste, et qui étaient pourtant contradictoires de leur foi. Or ils furent presque tous, sauf Luther peut-être, d'excellents humanistes; Calvin débuta dans les lettres par un ouvrage de pur humanisme : il commente le *De clementia* de Sénèque en 1532. Quel fut au juste le mobile qui inspira cet ouvrage, il serait peut-être superflu de l'examiner ici. D'aucuns ont cru qu'il fut un plaidoyer en faveur de la tolérance : Calvin en 1532 aurait déjà senti grandir en lui cet esprit de libre examen du réformé, et aurait éprouvé le besoin de faire un appel au libéralisme de François Ier (2). Cette hypothèse paraît peu probable, et il nous semble bien plutôt, à parcourir ses critiques, qu'il fit là œuvre d'humaniste et d'humaniste chrétien. C'est cette attitude qui nous explique le mieux ses critiques et ses éloges du stoïcisme dans un de ses plus illustres représentants : Senèque.

Calvin reprend dans cet ouvrage la tâche inachevée d'Érasme et il semble même l'avoir accomplie avec plus de

(1) Calvin, ouvr. cité, liv. III, chap. XIV, par. 11.
(2) Cf. Doumergue, *Jean Calvin* (Lausanne, 1899-1905).

modération. Érasme, dans son édition des œuvres de Sénèque, en 1529, avait jugé très sévèrement le philosophe latin, attaquant avec force son prétendu christianisme (et il n'eut point tort de démolir la légende du Sénèque chrétien), mais il n'avait même point ménagé l'écrivain. Calvin veut remettre les choses au point et s'explique ainsi dans sa préface (1) : « Je me serais entièrement tu si une fausse opinion ne s'était emparée de l'esprit de beaucoup de personnes, et n'y passait à l'état de préjugé inébranlable : on prétend que les qualités de Sénèque sont nulles sur le terrain de l'éloquence, qu'en philosophie elles sont rares, de peu d'importance et mélangées de beaucoup de défauts qui empêchent de les reconnaître... Pour autant que j'ai quelque intelligence de ces questions, Sénèque fut homme d'une grande érudition et d'une éloquence remarquable, quel genre d'éloquence a été inaccessible à cet heureux génie? Il connaissait à fond les mystères de la nature qui ressortissent à cette partie de la philosophie que les Grecs nomment *physique*. Mais c'est quand il s'occupe d'éthique qu'il est surtout un maître et qu'il semble dans son domaine... » Et il ajoute : « Je ne veux point m'arrêter plus longtemps, disons-le une fois pour toutes : Sénèque est le premier après Cicéron, il est une colonne de la philosophie et de l'éloquence romaines (2). »

Telle est bien la note dominante de l'humanisme chrétien. Sénèque est un maître en fait d'éthique, Zwingle ne fait que répéter sur un autre ton cette note élogieuse, Sénèque est pour lui « ce laboureur d'âmes, unique parmi les nations » (3), et après avoir cité tout particulièrement une lettre à Lucilius, il ajoute : « Sénèque non seulement parle avec élégance

(1) Cf. Préface du commentaire, vol. V, *Opera omnia* (Brunswigæ 1869).
Cf. Lecoultre, *Calvin d'après son commentaire sur le « De clementia » de Sénèque* (Lausanne, 1891).
(2) *Ibid.*
(3) Cf. Zwinglii, *Opera*, lib. IV, p. 95.

mais religieusement de la condition et du gouvernement des choses (1). »

Dieu a pu faire briller la vérité chez les païens aussi bien que chez les chrétiens, et ceci est un autre point intéressant de l'humanisme chrétien que nous trouverons développé dans Zwingle aussi bien que dans Calvin. « Si tu trouves soit dans Platon, soit dans Pythagore, quelque vérité qui émane de la source de l'intelligence divine, il ne faut pas la mépriser parce qu'un mortel l'a exprimée dans ses ouvrages, mais il faut par elle pénétrer plus avant dans la connaissance de Dieu, pour qu'il soit possible de contempler de plus en plus clairement la lumière de la vérité, lorsque nous verrons que ceux qui n'osèrent point la proclamer en avaient cependant la connaissance intime (2). » « Rien n'empêche, ajoute-t-il plus loin, que Dieu ne porte son choix parmi les païens, et qu'il cherche là qui le révère, qui observe sa loi et qui lui soit uni après la mort. Son choix est libre... J'aimerais mieux, certes, si le choix était proposé, que l'élection fût accordée à Socrate ou à Sénèque qui reconnurent un seul Dieu en pureté d'esprit qu'au Pontife romain (3). » Calvin exprime à peu près la même idée dans son *Institution chrétienne* : « Quand nous voyons aux écrivains païens cette admirable lumière de vérité, laquelle apparaît en leurs livres, cela nous doit admonester que la nature de l'homme, combien qu'elle soit déchue de son intégrité, et fort corrompue, ne laisse point toutefois d'être armée de beaucoup de dons de Dieu (4). » Et plus loin : « Si nous reconnaissons l'esprit de Dieu comme une fontaine unique de vérité, nous ne contemnerons point la

(1) Cf. Zwinglii, *Opera*, lib. IV, p. 95.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 123.
(4) Calvin, *Inst. chrét.*, livre II, chap. 11, 15.

vérité partout où elle apparaîtra, sinon que nous voulions faire injure à l'Esprit de Dieu... Or maintenant pourrons-nous nier que les anciens jurisconsultes n'aient eu grande clarté de prudence en constituant un si bon ordre et une police si équitable? Dirons-nous que les philosophes aient été aveugles tout en considérant les secrets de nature si diligemment, qu'en les écrivant avec tel artifice? (1) »

L'humaniste chrétien admet donc la vérité d'où qu'elle vienne, et alors même qu'elle aurait brillé en plein paganisme. Il cherche à la mettre en lumière, à la dégager des éléments étrangers qui la voilent. Il critique les textes, mais d'une manière toute spéciale, en les comparant les uns aux autres, c'est-à-dire en confrontant païens avec païens, mais aussi, et surtout, païens et Pères de l'Église. C'est ainsi que procéda Calvin lorsqu'il commenta le stoïcisme au travers du *De clementia* de Sénèque (2).

Les textes ne lui font point défaut pour pratiquer cette méthode, son érudition lui fournit ample matière, et nous sommes étonnés, en feuilletant ces pages du commentaire, du nombre incalculable d'ouvrages et d'auteurs que peut citer cet érudit de vingt-trois ans. C'est presque tout Sénèque qu'il possède déjà, le Sénèque des *Bienfaits*, de la *Colère*, de la *Brièveté de la vie*, des *Consolations*, des *Questions naturelles*, des *Épitres à Lucilius*; c'est encore Cicéron dans presque toutes ses harangues et dans le *Songe de Scipion*, les *Tusculanes*, la *République*, les traités des *Devoirs*, des *Fins*, des *Lois*, de la *Nature des Dieux*, puis Horace, Lucrèce, Virgile, Lucain, Macrobe, Ovide, Perse, etc...

L'antiquité grecque lui est aussi familière: il connaît Alexandre d'Aphrodise, Diogène de Laerte, Eschine, Homère, Platon, Plutarque, Porphyre, Sophocle, Xéno-

(1) Calvin. *Inst. chrét.*, livre II, chap. II, 15.
(2) Calvin, *Opera omnia*, lib. V.

phon, etc., mais on ne retrouve point chez lui le *Manuel* d'Épictète.

Parmi les Pères de l'Église, son choix semble assez significatif pour les docteurs qui ont travaillé sérieusement à la réforme des mœurs : c'est saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, la *Vie commune des clercs*, l'*Esprit et la Lettre*, saint Cyprien, Eusèbe, saint Grégoire le Grand, saint Jérôme et Lactance. Il recueille là l'héritage de l'humanisme, ou plutôt il en suit le sillage; il goûte fort du reste les humanistes de son temps : Alciat, Béroalde, Coelius Rhodiginus, Egnazio, Érasme, Budé, qu'il qualifie l'un : l'une des deux gloires des lettres et leurs premières délices, l'autre la première gloire et le soutien de la cause littéraire (1).

Avec un tel bagage, le commentaire devait être plûtôt celui d'un érudit que d'un philosophe. Calvin en effet n'ira point jusqu'au fond de la doctrine stoïcienne, il se contentera de signaler en passant ce qui choque sa conscience de chrétien. Les stoïciens n'ont point compris la nature humaine, lorsqu'ils croient que la vertu se suffit à elle-même : « Nous savons que notre nature est telle que nous sommes, plus sensibles à l'attrait de l'utilité d'un plaisir qu'à ces paradoxes stoïciens, antipathiques au sentiment général des hommes (2). » Ils ne l'ont point comprise non plus lorsqu'ils ont fait de la miséricorde un vice de l'âme : « On ne peut point être bon sans être miséricordieux, être accablé de douleur, le sentir et cependant y résister; admettre des consolations, et non pas les mépriser, voilà qui est humain. Ce n'est pas en vain que les anciens avaient consacré un autel à la miséricorde (3). » Cependant les stoïciens ont « repoussé les passions parce qu'elles troublent la paix de l'âme et sont

(1) Calvin, *Opera omnia*, lib. V.
(2) Calvin, commentaire du *De clementia*, lib. I, cap. III.
(3) *Ibid.*, lib. II, cap. IV.

toujours vicieuses (1). « Saint Augustin au contraire dit avec raison de cette vertu (car pour Calvin loin d'être un vice elle est une vertu) : « Qu'est-ce autre chose la miséricorde, que compatir en notre cœur à la misère d'autrui, de telle sorte que nous soyons forcés d'y subvenir si nous le pouvons? » En un mot l'apathie stoïcienne est contre la nature, et pour que nous comprenions ce qu'il faut entendre, par cet état d'âme, le commentaire nous renvoie aux livres III et VI des *Tusculanes* de Cicéron et au *de Ira* de Sénèque.

Pourtant il faut reconnaître que les stoïciens admettent comme aiguillon à la vertu, un motif d'ordre sensible : le désir de la gloire, il n'échappe par à l'humanisme de Calvin; mais en cette occasion la sensibilité lui paraît de mauvaise mise, elle sert l'ambition; or, l'ambition ne jette-t-elle pas un véritable discrédit sur ces belles vertus païennes que nous célébrons à grand fracas? « Enlevez l'ambition et vous n'aurez plus de nobles esprits, ni les Caton, ni les Scipion, ni les Fabricius... (2). »

Nous retrouvons bien là le type des critiques adressées par tous les humanistes chrétiens au stoïcisme, critiques qu'ils semblent avoir estimées d'autant plus nécessaires qu'ils puisent eux-mêmes largement à cette philosophie. Mais dans ce commentaire déjà, Calvin voit plus loin; le réformateur se fait jour, c'est-à-dire celui qui attaquera vigoureusement la métaphysique stoïcienne, lorsqu'il sentira qu'elle jette un discrédit sur sa propre doctrine. Il aborde la question des paradoxes stoïciens et explique ainsi celui de l'égalité des fautes : « Le péché consiste pour le stoïcien à franchir une limite; cette limite une fois franchie, la faute est commise; et de savoir combien on la dépasse, cela n'importe nullement

(1) Calvin, *commentaire du De clementia*, lib. II, cap. v.

(2) *Ibid.*, lib. I, cap. III

à la gravité de la faute (1). » Voilà la doctrine exposée; il la réfutera plus tard.

Il avait dans cet ouvrage rejeté déjà un autre principe fondamental du stoïcisme : celui que le témoignage de la conscience suffit à l'homme vertueux, au sage : « Sans doute, dit-il, ce témoignage de la conscience pour le philosophe a sa valeur, mais notre religion nous prescrit bien autre chose. Deux choses sont nécessaires, dit saint Augustin dans *La vie commune des clercs :* la réputation et la conscience, la conscience pour toi, la réputation pour ton prochain. Celui qui se fiant à sa conscience néglige sa réputation est cruel (2). » Saint Augustin voulait dire qu'il ne faut point scandaliser les faibles, mais Sénèque ne soutient-il pas la même idée lorsqu'il demande aux rois et aux princes d'avoir soin de leur réputation ?

Est-ce à dire que Calvin soit injuste envers Sénèque et qu'il n'ait point rendu hommage au sage stoïcien, bien que ce dernier « regarde du haut d'une tour la Fortune se jouant des choses humaines et pense que rien ne le regarde, ni ce qui arrive aux autres, ni ce qui arrive à lui-même » (3) ? Non, il lui reconnaît même parfois une supériorité morale sur le chrétien. Sénèque, au livre II, chap. VI, s'exprime ainsi en parlant de son sage : « Il donnera la main aux naufragés, l'hospitalité aux exilés et des secours aux indigents, non cette aumône humiliante avec laquelle ceux qui affectent un air de compassion dégradent et repoussent, tout en les soulageant, les malheureux dont ils semblent craindre l'approche. » Et Calvin ajoute : « Là que les nôtres observent combien beaucoup sont éloignés de cette mansuétude des philosophes païens (4). »

(1) Calvin, *commentaire du De clementia*, lib II. cap.IV.
(2) *Ibid.*, lib. I, cap. XV.
(3) *Ibid.*, lib II, cap. VI.
(4) *Ibid.*

Mais où il se montrera d'une rigueur sans égale contre les stoïciens, c'est quand il devra se défendre contre le reproche très grave d'avoir fait des emprunts à leur métaphysique. Il n'était point difficile, en vérité, d'assimiler le fatum stoïcien à la doctrine de la prédestination, et de l'accuser lui, Calvin, l'ennemi de la liberté, de faire de Dieu l'auteur du mal comme du bien, partant d'admettre l'égalité des fautes, d'anéantir la nature humaine devant Dieu jusqu'à donner tacitement gain de cause à l'apathie stoïcienne. C'est contre le destin, les paradoxes, l'insensibilité stoïcienne qu'il va donc s'élever avec force dans l'*Institution chrétienne*, le traité *des Scandales* ou son fameux pamphlet *contre les Libertins*. « Ceux qui veulent rendre cette doctrine odieuse, dit-il au livre I de *l'Institution chrétienne*, calomnient que c'est la fantaisie des Stoïques, que toutes choses adviennent par nécessité. Ce qui a été reproché aussi bien à saint Augustin. Quant à nous, combien que nous ne débattions pas volontiers pour les paroles, toutefois nous ne recevons pas ce vocable dont usaient les Stoïques, à savoir Fatum, tant pour ce qu'il est du nombre des vocables desquels saint Paul enseigne de fuir la vanité profane, qu'aussi que nos ennemis tâchent par la haine du nom grever la vérité de Dieu. Quant est de l'opinion, c'est faussement et malicieusement qu'on nous la met sus. Car nous ne songeons pas une nécessité laquelle soit contenue en nature par une conjonction perpétuelle de toutes choses, comme faisaient les Stoïques. Mais nous constituons Dieu maître et modérateur de toutes choses, lequel nous disons dès le commencement avoir, selon sa sagesse, déterminé ce qu'il devait faire, et maintenant exécute par sa puissance tout ce qu'il a délibéré » (1) ; et au *Traité des Scandales*, toujours à propos du fatum stoïcien, « nous

(1) Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, livre I, chap. XVI, 8.

laissons, dit-il, telles rêveries aux Païens, et la prédestination de Dieu n'a rien de commun avec cela. C'est donc une calomnie méchante, quand ceux qui veulent diffamer notre doctrine nous enveloppent en telles choses » (1); et plus loin : « Que les stoïques s'en aillent, avec leur nécessité forcée, et qu'ils soient séparés loin de nous, vu que nous tenons la volonté de Dieu comme royne et maîtresse qui gouverne tout par sa pure liberté (2). »

Puis, comme s'il voulait se dérober aux conclusions morales toutes stoïciennes que peut entraîner sa doctrine de la prédestination, il rappelle en le critiquant le paradoxe de l'égalité des fautes. Selon lui, c'est une frivole distinction que celle de péchés mortels et véniels qui autorise souvent bien des désordres; mais il ajoute : « Nous, au contraire, comme l'Écriture... nous enseigne, prononçons que le loyer de péché est mort... Je sais combien ils calomnient cette doctrine, disant que c'est le paradoxe des Stoïques qui faisaient tous les péchés pareils, mais ils seront aisément convaincus par leur bouche même. Car je demande si entre les péchés qu'ils confessent être mortels, ils n'en reconnaissent pas un plus grand que l'autre. Il ne s'en suit pas donc que les péchés soient pareils, pourtant s'ils sont pareillement mortels (3). »

Calvin est plus violent encore dans ses attaques contre les libertins. Il ne trouve point de mots assez durs contre cette secte impie qui jette un tel discrédit sur le dogme fondamental de sa doctrine. Il impute, il est vrai, ces erreurs à la philosophie païenne, et particulièrement au stoïcisme, si nous en jugeons par les reproches qu'il formule contre une philosophie « dont ils ont repris l'ancienne imagination qu'il

(1) Cf. Calvin, *des Scandales*, dans les *Opera omnia*, tome VIII.
(2) Cf. Calvin, *de la Providence de Dieu*, dans les *Opera omnia*, tome VIII.
(3) Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, livre III, chap, IV, 28.

n'y a qu'un seul esprit qui est partout » (1). N'est-ce point le panthéisme stoïcien qu'il veut signaler lorsqu'il écrit : « Il y en a d'aucuns d'entre les anciens philosophes, si fantastiques que d'imaginer qu'il n'y a qu'un seul esprit épandu partout; et que toutes créatures vivantes, et ayant mouvement et sentiment, ne sont que portion d'iceluy, qui en procèdent et puis y retournent » (2)? Or « c'est bien autre chose de dire que toutes créatures viennent de Dieu et que ce que Dieu a créé soit Dieu même » (3); et plus loin : « Il y a grande différence d'être l'œuvre ou l'ouvrier même (4). »

De cette doctrine mal comprise que Dieu est tout, il s'ensuit donc « qu'il faut imputer à Dieu le péché, ou se résoudre à ce qu'il ne se fait nul péché en ce monde. Dans ce cas, tous les débordements les plus épouvantables de la passion seraient permis, c'est œuvre de Dieu (5). » Or n'y aurait-il pas là, suivant Calvin, une « horrible confusion entre Dieu et le diable, entre l'homme faisant le mal de sa propre volonté et Dieu l'opérant en lui pour servir au bien » (6)? D'autre part, la loi de Dieu devient inutile, car « nul ne devra plus faire conscience de rien » (7). Il n'est point licite de rien condamner, car il y a là certainement prétexte à prendre du bon temps.

Les libertins avaient donc montré par leur propre expérience, expérience cruelle pour Calvin, à quelles conséquences pouvait aboutir cette doctrine de la prédestination si facilement assimilable au fatum stoïcien. Mais ce n'est pas tout : au sujet de l'apathie stoïcienne, le réformateur se

(1) Cf. Calvin, *Traité contre les libertins*, chap. XI (éd. de 1547).
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*, chap. XIII.
(6) *Ibid.*, chap. XIV.
(7) *Ibid.*, chap. XV.

montre tout aussi sévère. Du fait que notre nature ne peut d'aucune manière participer au bien, si Dieu ne la transforme par sa grâce, il ne s'ensuit point que cette nature doive être indifférente. Le combat que soutiennent les chrétiens contre le sentiment naturel de la douleur ne ressemble en rien à celui des stoïciens : « Nous voyons que porter patiemment la croix n'est pas être du tout stupide et ne sentir douleur aucune, comme les philosophes Stoïques ont follement décrit le temps passé un homme magnanime, lequel ayant dépouillé son humanité ne fut autrement touché d'adversité que de prospérité, ni autrement de choses tristes que de joyeuses, ou plutôt qu'il fut sans sentiment comme une pierre »; et pour lui ces philosophes n'ont réussi qu'à créer « un simulacre de patience » (1) qui n'a jamais été trouvé parmi les hommes et ne peut s'y trouver. Or c'est de dure et rigoureuse qu'il traite cette philosophie dont il n'a du reste que faire puisqu'il a pour la condamner Notre-Seigneur Jésus-Christ « qui a gémi et pleuré, tant pour sa propre douleur, qu'en ayant pitié des autres » (2).

Dans cette guerre à l'insensibilité stoïcienne, Calvin n'est point le seul combattant. Mélanchthon, dans son *Abrégé de philosophie morale* où il laisse si large place à la morale naturelle, reprend les mêmes arguments. L'apathie stoïcienne qui arrache toute affection de l'âme ne doit pas être approuvée (4) selon lui, car certains mouvements de la nature aident la vertu. La loi divine ne prescrit-elle pas du reste certaines passions comme l'amour de Dieu, et l'apôtre Paul ne compte-t-il pas parmi les vices les plus honteux l'indifférence, c'est-à-dire

(1) Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, liv. III, chap. VIII, 9.

(2) *Ibid.*

(3) Mélanchthon, *Epitome moralis philosophiæ*, dans les *Opera omnia*, vol. XVI (1850).

(4) *Ibid.*, p. 52.

le fait de ne pas être touchés par les malheurs ou le bonheur de ses proches. Il faut rejeter l'apathie stoïcienne comme s'éloignant de notre nature et de la parole de Dieu et mettre en garde le lecteur contre ces théories. Les bonnes inclinations sont introduites dans la nature comme excitations aux vertus ou, suivant Aristote, comme des auxiliaires; mais il faut les rejeter quand elles sont contre la raison et la loi de Dieu, et il faut comprendre avec sagesse ces préceptes des lettres sacrées pour qu'ils ne soient pas changés en opinions stoïciennes (1).

Dans l'ascension vers la vertu, une place est donc faite à la nature sensible, bien qu'elle soit déchue et incapable de bien en théorie. Comment expliquer ce nouveau point de vue de la réforme, sinon par le fait que ces théologiens, en face du problème si complexe de la vie et des nécessités qu'elle impose, durent adoucir leurs dogmes intransigeants d'individualistes, et qu'ils furent ainsi amenés tout naturellement à rejoindre les philosophes dans leur distinction entre le spéculatif et le pratique, et à admettre par ce fait une morale indépendante de toute métaphysique ou conception religieuse? Or, par ce mouvement tournant, ils reviendront au stoïcisme.

Luther dit déjà que la loi morale a été promulguée afin de maintenir la paix dans la société temporelle. « Comme le Seigneur Dieu a séparé le ciel et la terre, la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit, de même il a séparé l'Évangile et les préceptes. Ainsi donc la justice de l'Évangile est lumière et jour, celle de la loi ténèbres et nuit, et plût à Dieu qu'il fût possible de séparer ces deux choses par une distance plus grande encore »; et plus loin : « A présent tu es sur la terre, que ton âne travaille, porte son bât, c'est-à-dire que ton corps et tes membres accomplissent la loi. Mais lorsque

(1) Melanchthon, *Epitome moralis philosophiæ*, dans les *Opera omnia*, vol. XVI (1850), p. 53 et seqq.

tu t'élèves dans les cieux, laisse ton âne sur cette terre avec son bât et son fardeau, car la conscience n'a que faire ni de la loi, ni des œuvres, ni de la justice terrestre... Dans la société politique, au contraire, on doit exiger l'obéissance la plus stricte à la loi; mais ici ne parlons plus ni d'Évangile, ni de grâce, ni de pardon des péchés, ni de justice céleste, ni de Jésus-Christ : qu'il ne soit question que de Moïse, de la loi et des œuvres. Ainsi l'Évangile et la loi doivent être entièrement et à tout jamais séparés; ils doivent rester l'un et l'autre à la place qui leur appartient; que la loi reste donc hors du ciel, c'est-à-dire hors du cœur et de la conscience, et qu'à son tour la liberté de l'Évangile reste hors du monde..., c'est-à-dire hors du corps et de ses membres (1). »

Mélanchthon définit la philosophie morale « une part de la loi divine qui nous donne des préceptes au sujet des actions extérieures » (2). Ce principe une fois posé, ne nous étonnons point des affirmations qui vont suivre, et qui donneront à la morale une tout autre portée que celle que nous pouvions attendre; il n'est plus question alors que de l'homme extérieur, si bien que cet homme déchu, auquel Mélanchthon refusait toute liberté (3), possède, selon lui, une lumière naturelle relativement aux actions extérieures, lumière de tout point identique à la loi de Dieu qui nécessite une certaine liberté pour être acceptée. De là pour Mélanchthon des conséquences

(1) Cf. Moehler, ouvr. cité, vol. I, p. 285.

(2) Cf. Mélanchthon, *Opera omnia*, vol. XVI, lib. I.

(3) Cf. Mélanchthon, *Loci theologici* (édit. ant. à 1535) : *et quod asperior paulo sententia de prædestinatione vulgo videtur, debemus illi impiæ sophistarum theologiæ quæ inculcavit nobis contingentiam et libertatem voluntatis nostræ ut a veritate scripturæ molliculæ aures abhorreant.* Après 1535, le ton change, Mélanchthon accuse Valla et les stoïciens d'avoir injustement enlevé la liberté à l'homme : *Valla et plerique alii non recte detrahunt voluntati hominis libertatem;* et après 1543, *hæc imaginatio orta est de stoicis disputationibus*, cit. par Moehler, ouvr. cité, vol. I, p. 18, 19.

toutes nouvelles : « Il est nécessaire que l'homme soit capable d'un certain choix et jouisse de la liberté grâce à laquelle les devoirs de la loi s'imposent à lui, car d'autre part il est évident que les hommes peuvent faire des actes contraires à la loi. Dieu prescrit que tous les hommes, même non baptisés, soient astreints aux lois et à la discipline. Toute cette discipline et même les lois politiques seraient inutiles si l'homme ne pouvait en aucune manière obéir aux lois, d'où il suit qu'il est nécessaire qu'il jouisse de quelque liberté. Puisque les hommes peuvent s'appliquer et s'habituer à certains arts, il est manifeste qu'ils ont besoin pour cela d'une certaine liberté », et c'est alors la critique de la nécessité stoïcienne. Non, les stoïciens ne tirent point, selon lui, leurs arguments de la nature, mais de subtilités logiques qu'il essaie de réfuter une à une après les avoir exposées. Donc, conclut-il, il faut rejeter cette opinion des stoïques comme immorale : la preuve en est l'esclave de Zénon qui excuse son péché en l'imputant au destin; ce serait ainsi faire de Dieu l'auteur du péché, et diminuer et obscurcir sa gloire (1).

Le moraliste est par conséquent chez Mélanchthon, comme chez Calvin et chez Zwingle, tout différent du théologien; l'un accepte des lois qui semblaient superflues à l'autre : ces lois, il est vrai, concordent à merveille avec les lois du Décalogue, mais n'en ont pas moins un fondement rationnel. C'est pourquoi Mélanchthon ne se fera pas faute d'emprunter au stoïcisme maints préceptes valables pour l'homme extérieur seulement. Écoutons-le quand il parle en humaniste de cette loi morale, voix de la nature, mais aussi voix de Dieu, inscrite dans le cœur de l'homme : n'est-ce point celle dont parle déjà Cicéron? Elle permet aux païens aussi bien qu'aux

(1) Cf. Melanchthon, *Opera omnia*, vol. XVI : *Estne voluntas humana libera?*

chrétiens de vivre honnêtement. Il pose ainsi les bases d'une morale indépendante. Les chrétiens peuvent en user comme ils usent des lois des magistrats. Si l'Évangile a son domaine à part, la philosophie a celui des affaires civiles, des lois politiques, des magistratures, des pouvoirs et des mœurs qui sont nécessaires dans toute société (1).

L'humanisme, ainsi que les nécessités de la vie pratique, ramène donc les réformés au stoïcisme, non plus celui des premières heures, celui qui s'appuyait sur des dogmes rigoureux, une logique impeccable, mais un stoïcisme élargi, rendu pratique par le génie positif des Latins; et, de fait, c'est à ceux-là que les réformés feront le plus d'emprunts.

La réforme, par sa morale indépendante, a créé un rationalisme favorable à la philosophie en général, et au stoïcisme en particulier; elle complète ainsi inconsciemment l'œuvre de dissociation qu'accomplissait son dogmatisme rigoureux. Elle prend en effet au stoïcisme, tant en métaphysique qu'en morale, les éléments qui lui semblent viables et rejette les autres en les réfutant; elle attire ainsi l'attention d'un grand nombre de moralistes sur cette philosophie de l'effort, de la grandeur morale, si bien d'accord avec les aspirations de ce siècle où l'on voyait grand, mais où l'on manquait de constance pour réaliser cette grandeur.

Si nous essayons de définir cette rencontre entre stoïciens, philosophes et théologiens de la Renaissance, nous dirons qu'elle fut logique autant qu'historique. Elle fut logique en ce sens que le travail de la pensée tout pénétré de libre examen, aboutit naturellement au rationalisme et que le choix des dogmes à examiner tourna ce rationalisme vers la philosophie stoïcienne. Elle fut historique,

(1) Mélanchthon, *ibid.* : *Estne concessus usus hujus doctrinæ Christianis?*

Ibid. : *Quid est philosophia moralis?*

parce qu'elle fut l'œuvre des humanistes, tous, imbus de cette morale stoïcienne, au point qu'ils placèrent parfois la vertu païenne au-dessus de la vertu chrétienne et qu'ils la vulgarisèrent sous forme de morale indépendante.

Il nous reste donc à examiner cette œuvre morale des humanistes, qui pénétra la réforme comme elle pénétra la philosophie et la littérature, et qui donna ainsi au néo-stoïcisme ses meilleurs éléments.

CHAPITRE III

LE STOICISME ET LA MORALE INDÉPENDANTE

L'esprit de critique et de libre examen, introduit dans les questions philosophiques comme dans les questions religieuses, a donc inconsciemment travaillé à l'avènement de la morale indépendante. Rechercher quels sont les éléments que cette morale va remettre en valeur, c'est en même temps déterminer le rôle qu'elle jouera dans cette œuvre de dissociation du stoïcisme qui prépara le néo-stoïcisme. Mais tout d'abord essayons de déterminer dans quel sens il faut entendre ici la morale indépendante. Est-ce vis-à-vis des dogmes religieux ou des dogmes métaphysiques que la morale va se dégager de ses liens? C'est vis-à-vis des deux à la fois, et voici comment.

La méthode en morale peut être déductive ou inductive: elle peut partir de principes métaphysiques, qui la fonderont comme science ou, au contraire, du fait psychologique considéré comme fait moral, pour aboutir à la loi morale. Elle avait été jusqu'à présent surtout déductive. Toutes ces morales de l'antiquité partaient d'une métaphysique, c'est-à-dire d'une conception générale sur le monde, l'âme ou Dieu,

et la morale stoïcienne plus que tout autre. Cette méthode avait l'avantage d'aboutir à une loi ferme, obligatoire, la conclusion ne dépassant pas les principes; mais encore fallait-il en accepter les principes. Supposons que l'on en vienne à négliger ces principes, soit parce qu'ils répugnent à des convictions religieuses, soit parce que l'on est incapable de les discuter, les lois pratiques, que formule cette morale, n'en garderont pas moins une fermeté d'allure, un ton impératif, qui leur permettra d'être un auxiliaire merveilleux pour la morale indépendante.

C'est ce qui arrive à la Renaissance. Nous l'avons vu, on se désintéresse alors du spéculatif; les philosophes, s'ils touchent à la métaphysique, se retranchent dans une sorte de secret professionnel; les théologiens restent fidèles au dogme, et les humanistes non seulement s'en désintéressent, par indifférence, mais aussi par nécessité : ils ne sont pas philosophes. La réforme seule pousse assez avant cette question du dogme, son rationalisme l'emporte souvent sur son esprit de foi, mais alors se produit toujours le revirement : elle rebrousse chemin et accepte par foi des vérités qu'elle rejetait par raison.

Mais ici encore il s'agit de s'entendre sur ce mot rationalisme que l'on emploie si volontiers en parlant de la Renaissance. Il y a en effet deux rationalismes : un rationalisme métaphysique qui serait, par exemple, celui d'un Pomponace, d'un Telesio, d'un Bruno ou celui des réformés en général, et un rationalisme pratique, écho du sens commun, qui serait celui des humanistes. L'un serait en somme l'expression de la pensée, qui, suivant sa propre loi, franchirait les limites de l'expérience pour atteindre les vérités qui la dépassent; l'autre serait l'expression de la vérité vécue, accessible à tous les hommes de la Renaissance, car ils en font à cette heure l'expérience sous les formes les plus

diverses, mais cette vérité manque d'étendue, d'universalité; à moins d'entendre que sous la forme diversifiée de l'individu, on retrouve toujours la loi générale valable pour tous les individus, dans tous les temps.

Dans ces deux rationalismes le stoïcisme trouve partiellement sa place. Dans le rationalisme métaphysique, lorsqu'il s'applique à certains problèmes tels que ceux de notre liberté, de la Providence et du Destin, nous avons vu des philosophes, Pomponace entre autres, des théologiens comme Calvin, Luther, Mélanchthon, prendre, à leur insu, au stoïcisme ses solutions, ou bien déclarer nettement qu'elles étaient les plus conformes à la raison. Dans le rationalisme pratique, sous sa forme la plus élevée, nous trouvons encore un écho stoïcien chez ces mêmes philosophes, et aussi chez les réformés, lorsque ces derniers proclament l'universalité de la loi naturelle, en un certain sens du fait moral, innée dans le cœur de l'homme, lumière naturelle qui peut servir de guide; mais ils ne vont pas plus loin.

Le stoïcisme a proclamé l'universalité de la raison : on reconnaît ce fait général, mais on ne cherche point à organiser scientifiquement ce fait diversifié au milieu des individus et des sociétés; ou si l'on s'en occupe, c'est pour se perdre dans des formules ou préceptes de détail, qui n'auront rien de scientifique; ce sera la morale pratique de l'expérience dont les humanistes se feront les vulgarisateurs et qui n'aura du stoïcisme que la forme dans ses recettes les plus courantes. Donc, ce qui domine à la Renaissance, c'est le rationalisme pratique. Le rationalisme métaphysique, qui aurait pu amener une restauration plus complète du stoïcisme, dans un temps où l'on se tourne si facilement vers cette doctrine, ne peut aboutir, car il est encore tenu en échec par les croyances religieuses. On le relègue dans un domaine séparé, car on le trouve incompatible avec la foi;

le philosophe évitera les questions métaphysiques (1). Il se tournera plus volontiers du côté de l'expérience et de celle qui est le mieux à sa portée : l'expérience psychologique; Vivès, Mélanchthon en sont des exemples. On est donc indépendant des deux côtés à la fois, et vis-à-vis du dogme chrétien, et vis-à-vis du dogme métaphysique. La vie active de l'époque ne fait du reste que renforcer l'attitude prise, elle ne laisse souvent pas plus de loisir à l'examen psychologique qu'à la spéculation. On se contentera d'une expérience toute faite, surtout quand ses recettes s'appliqueront à merveille à l'état actuel des mœurs; cette expérience sera celle de l'antiquité, dans laquelle le stoïcisme tient une si grande place. Et voilà comment le rationalisme pratique, qui n'est en somme qu'une forme de la morale indépendante, contribue, lui aussi, à ce travail de dissociation, si favorable à l'éclosion du néo-stoïcisme, tandis que l'indépendance de la morale opérée par cette scission des deux points de vue, spéculatif et pratique, en avait facilité la diffusion.

L'humanisme chrétien, nous l'avons vu, s'était montré l'ouvrier confiant de ce rationalisme pratique, et ceci, parce qu'il y avait trouvé un moyen d'apologétique; il ne se rendait point compte du travail, accompli d'autre part, de ce courant d'épicurisme qui, ruinant les mœurs, allait ruiner la foi et rendre inutile alors sa méthode; les moyens deviendront la fin, lorsque la fin viendra à disparaître. Emporté, comme les autres du reste, par ce courant de vie intense, par cette diversité du fait psychologique présenté sous les formes variées et séduisantes des grandes figures stoïciennes de

(1) Cf. Vivès, *de Anima*, p. 40 (Lugduni, MDLV) : *Anima quid sit, nihil interest nostra scire : qualis autem et quæ ejus opera per multum, nec qui jussit ut ipsi nos nossemus, de essentia animæ sensit, sed de actionibus ad compositionem morum, ut, vitio depulso, virtutem sequamur...*

l'antiquité, l'humanisme chrétien oubliera, lui aussi, la fin; à preuve les traités pédagogiques où l'on recourt aux exemples suggestifs de la morale païenne. C'est ainsi que l'on insère le rationalisme pratique dans la pédagogie. Sadolet, dans son *De liberis recte instituendis liber* (1530), prépare, en quelque sorte, le programme de l'honnête homme (1). C'est à la pratique de la vie qu'il veut avant tout initier son élève. Or cette initiation se fera par le moyen de l'histoire des grandes âmes et des grands siècles; elle se fera aussi par l'étude d'une philosophie morale nous instruisant sur la tempérance et la justice, l'ambition et l'avarice, la mort, la douleur et la honte, nous apprenant à nous connaître, à savoir bien mourir et bien vivre. On retrouve l'idéal de la sagesse antique dans cette philosophie qui doit apprendre à la partie élevée et libre de l'âme de ne point céder à la fortune. Mais ce n'est pas une formation purement intellectuelle, une morale livresque, que cette morale prêchée par Sadolet, et dont l'antiquité offre de si nobles exemples : c'est une vraie formation de vie, qui doit se traduire en actes. Il faut, suivant Sadolet, que celui qui se forme à une telle école montre pudeur et modestie en public, sache se modérer dans les festins, être économe, libéral sans prodigalité, digne sans luxe (2). Nous retrouvons là les traits du sage de l'antiquité, mais du sage moyen, traits puisés à la source de Plutarque et de Sénèque plus qu'à celle de Jésus. Il est si facile de répandre par l'enseignement des idées morales, revêtues déjà d'une forme concrète et d'une certaine parure! On peut faire ainsi de l'éducation morale en profane, et le bénéfice sera double, puisque cette édu-

(1) Cf. Dedieu, *Sadolet et Montaigne*, dans le *Bulletin de la littérature ecclésiastique* (Toulouse, janvier 1909). Un rapprochement très intéressant est fait dans ce travail entre l'idéal d'éducation de ces deux auteurs.

(2) *Ibid.*

sera reprise ensuite pour être complétée par l'étude des saintes lettres.

Nous savons que cette idée est dominante, quoique latente, chez tous ceux qui, vraiment croyants, se serviront, à l'imitation de Sadolet, du rationalisme pratique comme moyen pédagogique. Mais pour aller jusqu'au bout du programme, il faut en avoir le goût et l'esprit; beaucoup s'arrêtèrent en route. Cependant Budé avait dit expressément dans son *De transitu hellenismi ad christianismum* (1535) : « En ce paradis des lettres, il faut que tout ami studieux des belles connaissances soit animé d'un esprit assez philosophique pour que, sortant des pâturages de la philosophie, il vise à se repaître de la philosophie sacrée que la sagesse céleste sert à ceux qu'elle a conviés au festin. »

Mais les humanistes ne sont point philosophes : il arrivera donc que ce premier travail de diffusion de la morale antique, bon en soi, mais non complet, ira à l'encontre de sa fin. Et pour se rendre un compte exact de l'idéal nouveau qui apparut alors, il faudrait parcourir les traités de pédagogie si nombreux qui se répandent, de tous côtés (1). Tous se préoccupent des mêmes questions, tous mettent à la base de l'éducation morale la sagesse antique et sont les adversaires des vieilles méthodes. Cela ne veut point dire que la tradition n'ait point maintenu ses droits en matière pédagogique comme elle l'avait fait en matière philosophique. Il y avait encore des livres de colloques scolastiques (2), mais ils n'avaient plus la vogue : l'humanisme avait complètement pris la jeunesse studieuse des écoles. Partout en France,

(1) Cf. Vivès, *De disciplinis libri XX* (Anvers, 1531, in-fol.); le même, *De recta ingenuorum adolescentium ac puellarum institutione* (Bâle, 1539, in-12).

(2) Cf. *Colloquiorum scholasticorum libri IV ad pueros in sermone latino paulatim exercendos recogniti* (Lugduni, 1564, in-8).

non sans lutte, il finit par être le maître, surtout lorsqu'un humaniste, François d'Angoulême, monta sur le trône et encouragea le mouvement (1).

Il serait utile pour cette question de consulter le répertoire de M. Buisson consacré aux ouvrages pédagogiques du XVIe siècle (2). Il y aurait là certes une mine assez riche à exploiter, mais nous ne pouvons entrer dans ce détail : qu'il nous suffise de constater et de signaler cet épanouissement de la morale indépendante sous sa première forme pédagogique (3). Elle est l'indication d'un courant, elle travaille sans s'en douter souvent à détacher les âmes de l'idéal unique de Jésus. Ces exemples, que l'on met entre les mains de la jeunesse, sont trop vivants pour ne point leur laisser un souvenir ineffaçable. Et la morale revêtue de la forme concrète de l'histoire, au lieu de la forme abstraite et ingrate de la scolastique, redeviendra efficace. Parlera-t-on de sainteté, de tempérance, de pudicité, d'intégrité? On éveillera les figures de Phocion, de Socrate, de Pythagore, de Caton. Ce seront, d'après Érasme, les saints de l'antiquité. Dans chaque héros on retrouve quelques vertus pratiques : tel incarne pour nous la reconnaissance, c'est Alexandre le Grand, vis-à-vis de son précepteur Aristote; tel autre le néant des grandeurs humaines, c'est Bélisaire précipité du faîte des grandeurs dans un abîme de maux (4). Que sera-ce lorsqu'apparaîtra l'œuvre d'Amyot? Avec lui l'antiquité morale tout entière sera retrouvée vivante. L'histoire est donc pour la morale un précieux auxiliaire, l'exemple fait

(1) Cf. Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme* (Paris, 1909).

(2) Cf. Buisson, *Mémoires et documents scolaires publiés par le Musée pédagogique. Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVIe siècle* (Paris, 1886).

(3) Cf. dans Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, le chap. intitulé : « Vulgarisation de la morale ancienne au XVIe siècle ».

(4) Cf. Crinitus, *De honesta disciplina* (1508).

passer le précepte, il ressuscite le sage antique dont on apprendra à pratiquer le mépris des richesses et de la gloire, le courage en face des dangers et de la mort. C'est désormais à cette source que l'on ira chercher des leçons pour vivre honnêtement et bien mourir, et c'est ce qui nous explique cette efflorescence d'ouvrages moraux qui sont des facteurs puissants de la morale indépendante.

La manière même de traiter certaines questions chez les humanistes chrétiens indique de quel côté penche la balance. On ne peut mettre en doute le christianisme de Budé, pas plus que celui de Clichtove. Et c'est Budé cependant qui compose le *De contemptu rerum fortuitarum* (1), où les arguments sont le plus souvent empruntés à la philosophie païenne. Il écrit cet ouvrage en 1520, après avoir accompagné le roi au camp du Drap d'or, lorsque, déçu dans ses espérances, il avait attendu en vain d'autres honneurs. Il essaie de se consoler (car en réalité cet opuscule qu'il adresse à son frère est surtout adapté à son état d'âme) et disserte sur la fortune et son inconstance. C'est le sujet rebattu, ce sont les arguments que l'on trouve partout. Il a lu, lui aussi, le traité de Sénèque *sur la Tranquillité de l'âme* et y puise ses meilleurs arguments. Il n'oublie pas qu'il est chrétien et que cette question de la Fortune ramenant celle de la Providence a sa solution tout indiquée. Il faut admettre la Providence et croire à la liberté. Budé le fait : il n'est pas plus philosophe que les autres; mais, comme les autres, il est surtout préoccupé de la question pratique, de la vie à organiser ici-bas, quand même il est entendu que la justice ne sera réalisée que dans l'au-delà. Or c'est la prudence qui lui apprendra à déjouer les complots de la fortune, à distinguer les vrais biens, c'est aussi la sagesse et une sagesse laïque, privilège

(1) Cf. Rebitté, *Guillaume Budé* (Paris, 1846); Budé, *De contemptu rerum fortuitarum* (1520).

des chrétiens, sans doute, mais aussi des païens, puisque c'est le triomphe de la raison commandant à nos instincts, la mise en pratique du « Connais-toi toi-même » de Socrate.

Même remarque avec Clichtove dans son *De doctrina moriendi opusculum* (1). C'est un amas confus de toutes sortes de citations aussi bien des Pères de l'Église que de Cicéron, Sénèque, Boèce, Horace... Point d'arguments nouveaux, mais des lieux communs : la mort est chose naturelle, elle est la condition de notre nature, nous y sommes tous soumis, voilà l'idée dominante du chapitre II (2) où abondent les citations les plus connues : « La plus grande consolation est de penser que nous supportons à ce moment ce que d'autres ont supporté avant nous, et d'autres supporteront après »; ou encore : « Qui peut se plaindre d'être dans une condition à laquelle personne ne peut échapper? » La sagesse ancienne nous apprend à mourir comme elle nous apprend à vivre. Elle répond ainsi aux problèmes les plus pressants de la condition humaine. Le christianisme y répondrait de même, ces moralistes s'en rendent bien compte en puisant plus d'un argument dans les livres saints; mais le christianisme répond surtout par la sanction de l'au-delà, et l'on veut une sanction plus proche.

C'est ainsi que l'on s'acclimate à l'idée d'une *nature bonne*. Pourquoi ce qui nous vient d'elle serait-il mauvais? Cette idée, dans un sens, n'est point contradictoire du dogme chrétien, d'un Dieu bon et Providence, qui n'a pas pu créer autre chose. Donc rien d'étonnant si Clichtove (3), un croyant,

(1) *De doctrina moriendi opusculum necessaria ad bene morientium præparamenta declarans : et quomodo in ejus agones variis antiqui hostis insultibus sit resistendum edocens* (Parisiis, 1538).

(2) *Ibid.* : « *Il ne faut pas redouter la mort du corps, mais l'attendre plutôt à cause de nombreux avantages.* »

(3) *Ibid.* Sur le témoignage et l'approbation de Cicéron, il déclare qu'il ne faut point craindre la mort comme un mal.

met en avant « qu'il ne faut point craindre la mort comme un mal » et que « rien de ce qui nous vient de la nature n'est un mal ».

Cette remarque, faite ici en passant, est bien cependant une idée fondamentale qui prépare l'affranchissement de la morale. Clichtove dira textuellement (1) « que l'homme vive comme il convient à un homme » : *homo quemadmodum hominem decet vivat.* Et il n'est pas le seul à mettre ce précepte en avant avec autant de clarté (2). Lefèvre d'Étaples dans ses *Dialogues sur la Physique* répètera en termes presque identiques : « la sagesse est en nous le fruit le plus excellent qu'on ne peut acquérir sans la vertu... Pour l'atteindre, suis la nature,... s'il est vrai, comme on l'affirme, que les philosophes suivent la nature et la vérité. » C'est donc vers la connaissance de la nature humaine que doit porter la science morale, et en somme, toute la philosophie qui devient avant tout une philosophie pratique. L'idéal deviendra l'être humain pleinement réalisé, c'est-à-dire gardant et développant sa dignité d'homme. Kant nous expliquera ce qu'il faut entendre par cette dignité. La sagesse stoïcienne lui avait ouvert la voie, la Renaissance avait remanié les bases sur lesquelles Kant avec son admirable logique n'aura plus qu'à construire l'édifice. La dignité de l'homme, voilà ce qui importe et qui permettra de trouver la formule unique de la loi morale.

La nature humaine, sous ses aspects divers, reste identique. Elle n'a point changé; pourquoi rejeter ce qui nous vient de la tradition? C'est la conclusion du livre des *Adages.* L'homme moderne, enrichi même au-delà de ses espérances

(1) Cf. Clichtove, *Artificialis Introductio*, dans Imbart de La Tour, ouvr. cit.

(2) Cf. Imbart de La Tour, *op. cit.* — Dedieu, *Sur les origines de la morale indépendante*, dans la *Revue pratique d'apologétique* (15 juin 1909).

par la révélation, ne doit pas répudier le patrimoine transmis par l'homme ancien, car l'humanité est une et reste une à travers ses plus profondes transformations (1). L'homme est toujours l'homme et doit rester lui-même. Il vaut par sa nature même, qui apparaît du reste grande, presque sublime, à travers les temps, si on la contemple sous l'aspect de l'héroïsme antique.

La Renaissance italienne avait eu confiance déjà dans cette nature, mais elle l'avait mal comprise, la regardant le plus souvent au travers de ses mœurs corrompues. En France, on la regarde dans le passé qu'on admire, et comparant ce passé au présent, on en vient à le regretter et à le prendre comme modèle unique. C'est bien ce sentiment qui permet à Érasme tant d'ironie, lorsqu'il reproche aux chrétiens, au clergé surtout, une morale si dissolue. Au contraire, ce passé que l'on admire, qui apparaît sans défaut dans le vague du lointain, on peut le ressusciter : la nature humaine n'a point changé. Les mêmes efforts peuvent aboutir à la même grandeur, et c'est là le germe de ce rationalisme pratique, sous sa forme la plus élevée, qui nous semble venir en droite ligne du stoïcisme. « Dans les devoirs de la vie, dira Crinitus, il faut tenir compte de la nature et de la dignité de l'homme (2). » Ce sont ces devoirs de la vie que Crinitus passera en revue; les vertus antiques seront la trame de la vie humaine : il est si facile d'en rappeler des exemples. Ne sont-ce point « des oracles vraiment saints » que prononcèrent Cratès et le stoïcien Panætius et l'incomparable Sénèque? Nulle part il ne peut trouver de meilleure règle morale que chez ces païens (3).

(1) Cf. Érasme, *Adages, passim*. Cf. Imbart de La Tour, ouvr. cit.

(2) Cf. Petri Criniti viri doctissimi *De honesta disciplina* (1re édition, 1508, reprise en 1561).

(3) Cf. Petrus Crinitus (Pietro Ricci), ouvr. cit., ed. de 1561, p. 104, 117, 153, 275, 409, 524.

C'est la même idée, mais développée, mise en action, que nous retrouverons dans cette éclosion si soudaine et si abondante d'ouvrages moraux. Et pour n'en citer que quelques-uns, c'est l'œuvre si touffue de Cœlius Rhodiginus (1542) (1), et c'est les *Apophthegmes* de Lycosthène (1563) (2), où l'auteur se propose d'offrir un recueil « aux philosophes, aux orateurs, aux chefs d'État, empereurs, rois et princes, aux généraux et d'un mot, à tous les hommes même de condition privée, pour les aider à remplir les devoirs de cette vie ». Il a fait ce recueil très riche, car « il ne doit pas, en effet, seulement servir à bien parler mais surtout, ce qui est l'essentiel, à se bien conduire ». C'est donc que toutes les conditions sociales trouveront là leur règle de vie. Puis c'est le *Theatrum vitæ humanæ* du même auteur, *l'Anthologie* de Pierre Breslay, en 1574, les *Œuvres morales* de Jean des Caurres en 1575, les *Diverses leçons de Pierre Messie,* en 1604 (3), *l'Académie françoise* de La Primaudaye, en 1577 (4), *le Théâtre du monde* de Bouaystuau; et les œuvres se pressent à mesure que nous approchons de 1580, date des *Essais* de Montaigne, comme pour mieux faire ressortir celui qui sut recueillir tous ces courants en leur donnant l'unité originale de son tempérament et de son esprit.

Nous pouvons donc conclure que la morale indépendante a fait son chemin : elle s'est généralisée par le fait même qu'elle est admise et traitée par des auteurs secondaires, qu'elle inspire tous les traités d'éducation et de morale

(1) *Lodovici Cælii Rhodigini lectionum antiquarum libri XXX recogniti ab auctore* (Basileæ, 1542).

(2) *Apophthegmatum loci communes, Conrado Lycosthene collectore* (Genevæ, 1563).

(3) *Les Diverses leçons de Pierre Messie, gentilhomme de Séville,* mises de castillan en français. (Tournon, par Claude Michel et Thomas Soubron, 1604.)

(4) *L'Académie françoise* de La Primaudaye, dont le plan d'éducation mettait en relief toutes les tendances que nous venons de signaler.

pratique. Elle a fait son chemin surtout parce que ceux qui la vulgarisent sont incapables d'aller au bout d'une doctrine et de voir les dangers qui la guettent; ils sont encore chrétiens, mais pensent en païens. Maints exemples le prouvent : en Italie, le bon chanoine Tizio se servait contre ses ennemis de l'anathème rapporté par Macrobe dans les Saturnales en substituant le Christ à Jupiter, *teque Christe Deus obtestor* (1) et Pietro Boscoli, accusé d'avoir participé à un attentat contre les Médicis, s'écriait : « Ah! chassez de ma tête l'image de Brutus, afin que je puisse suivre ma voie en chrétien... Mon père, ne perdez pas votre temps, car les philosophes suffisent à m'enseigner le courage de mourir : aidez-moi à souffrir la mort par amour de Jésus-Christ » (2). Guevara, le pieux évêque de Mondoñedo, oublie les enseignements de l'Évangile et de Jésus au moment où il en aurait le plus besoin. C'est le livre de Cicéron, le *De senectute*, que, malade, il consulte pour chercher s'il n'y trouverait point de consolation (3). C'est vers Platon et les stoïciens que Crinitus se tourne pour apprendre ce qu'il faut demander aux dieux : la bonne santé de l'âme et du corps (4); de même, Rhodiginus prie Dieu afin qu'il l'aide à suivre l'exemple ou plutôt les préceptes de Platon et de Porphyre (5).

Or, parmi tous ces ouvriers inconscients de la morale indépendante, pas un ne se pose même la question de ce

(1) P. Piccolomini, *La vita e l'opera di S. Tizio* (Siena, 1903), p. 111.

(2) Cf. Burckhardt, ouvr. cité, tome II, chap. v.

(3) Cf. Guevara, *Epistres dorées et discours salutaires de don Antoine de Guevara, evesque de Mondonedo, traduit d'espagnol en françois*, livre III, p. 61 (Paris, 1580).

(4) « Quæ sunt a diis maxime roganda, et quomodo ex Platone... Plato copiose explicat, quæ maxime a diis petenda sunt et quo animo... Stoici autem tria potissimum a diis roganda affirmant, bonam mentis, bonam animi valetudinem, tertio corporis... » Cf. Crinitus, éd. de 1561, p. 300.

(5) Cf. Rhodiginus, liv. XI, éd. de Bâle cit.

que vaut en principe cette morale dont il proclame si haut l'efficacité : Platon et les Stoïciens sont pour eux sur le même plan. Ils ne se préoccupent nullement de savoir ce qu'il y a de vrai ou de faux dans l'une ou l'autre de ces doctrines ; c'est l'affaire des philosophes. Ils se désintéressent de toute métaphysique, et nous avons là une des raisons de la diffusion de la morale stoïcienne par des œuvres accessibles à tous les esprits. Il ne faut point cependant généraliser cette tendance. Si elle est celle de la masse des moralistes, il y en a quelques-uns pourtant qui ne sont point indifférents à certains problèmes spéculatifs que pose la vie, tels ceux de la Providence, de la Fortune, de notre libre arbitre, mais ils les résolvent avec le sens commun, la raison pratique : c'est une autre manière de s'affranchir du spéculatif. Érasme qui, sous tant de rapports, avait paru d'abord marcher de pair avec la Réforme, lorsqu'elle le suivit dans les voies nouvelles de l'humanisme, l'abandonne sur le terrain dogmatique. Son esprit riche, étendu et souple ne veut point d'un rationalisme métaphysique ; aussi croit-il plus simple et plus logique « d'adorer sans comprendre ce qui ne peut être sondé et de s'en tenir aux vérités des Écritures... Du reste, s'il était vrai que tout ce qui est fait par nous l'est non par libre arbitre, mais par nécessité, ne serait-ce pas un danger de révéler ce paradoxe au monde ? Quelle porte ouverte à l'impiété du vulgaire, si ces paroles étaient abandonnées à la foule et interprétées par elle à sa façon ! » Le meilleur argument pour Érasme, en cette matière, est bien l'argument de fait ; c'est ce qui lui permet de mettre l'observation à la base de la morale, et d'examiner librement les questions à la lumière de la raison pratique (1).

Érasme fut en effet un des ouvriers les plus actifs de la

(1) Cf. Imbart de La Tour, *Érasme, dans la Revue des deux Mondes* (15 mars 1913).

morale indépendante. Son nom et son œuvre dominent de beaucoup toutes ces œuvres secondaires que nous venons de passer rapidement en revue. Érasme est le vrai type du rationaliste pratique de la Renaissance; car il est excellent observateur non seulement de l'homme en général, mais des hommes en particulier. Il connaît la nature humaine; le *Sequere naturam* n'a pas seulement pour lui la portée de la loi antique, il l'applique à son temps; avec lui, cette maxime se réalise et se vit. Aussi quelle justesse dans les conseils sur les moindres détails de la vie, où il ne fait pas abus des exemples de l'antiquité, mais où l'on sent partout qu'il en est nourri et qu'il a su les adapter aux circonstances présentes! Voyons ceux qu'il donne à propos du mariage, du choix des époux, des devoirs des époux entre eux, des mères envers leurs enfants.... puis d'autres détails encore plus précis. Veut-il ramener la concorde dans un ménage? C'est au bon sens qu'il fait appel pour y répondre, ne doutant pas un seul instant que cette raison pratique ne devienne souveraine. La morale naturelle, c'est celle qu'il prêche sous toutes les formes : lorsqu'il parle de la mort, par exemple, qu'il trouve chose fort naturelle, mais qu'il demande « la moins préméditée et la plus courte » (1).

Avec Érasme, comme avec l'antiquité, on oublie le surnaturel, on est placé en plein centre de la vie et de la vie de tous les jours; et l'on trouve dans ses conseils tant de bon sens pratique qu'il paraît superflu de recourir à d'autres. C'est qu'Érasme ne fait jamais en morale appel aux vérités de dogme, elles sont admises une fois pour toutes, on ne les discute plus, mais on finit aussi par les oublier. Il y a danger à entourer d'un tel respect, à mettre sur une telle hauteur ce qui devrait être les principes de la morale même, d'autant

(1) Cf. Erasme, *Colloques : des funérailles*.

plus que ceux qui en sont dépositaires ne sont point ménagés, et semblent au contraire pratiquer à rebours la morale évangélique. N'est-ce donc point là une preuve de ce fait que morale et théologie n'ont plus rien de commun?

Telle est la conclusion non point explicite de l'œuvre d'Érasme, mais celle qu'en tire naturellement son lecteur. Puisque le clergé n'offre plus l'exemple des vertus morales, puisque, bien au contraire, on trouve chez lui convoitise, injustice, il n'est plus le maître en matière de morale, pourquoi ne pas chercher ailleurs les exemples qu'il est incapable de donner? C'est ce que fait Érasme, c'est ce que plusieurs firent après lui.

D'autre part, il y a tant de vertus chez les païens que l'on ne retrouve plus chez les chrétiens, que tout naturellement la préférence passe des uns aux autres, et cependant il ne devrait pas en être ainsi : les uns n'avaient que les lumières naturelles, tandis que les autres sont aidés par la révélation; les fautes de ces derniers sont donc plus graves, ils éloignent les sympathies, et le public, sans chercher plus loin ses raisons, ira prendre ses modèles là où vont ses sympathies. Tel est en quelques mots le résultat de la critique d'Érasme : elle consacre l'indépendance de la morale, car elle la détache du dogme et de l'Église; elle affirme aussi la puissance de la raison et par suite l'autonomie de la volonté, si chère à l'orgueil humain dans sa soif d'indépendance. C'est en cela qu'Érasme est stoïcien et sert le stoïcisme; en cela aussi, qu'il est un initiateur pour Montaigne, mais il n'a rien fait pour faire revivre le dogme stoïcien (1).

(1) Il importe avant tout de voir l'humaniste dans Érasme. Son amour pour la culture antique, sage, modéré, fut souvent la cause de ses attaques contre le clergé et les moines, qui fermaient obstinément les yeux aux bienfaits de cette culture. Il y trouvait, lui, l'ordre et l'harmonie qu'il aurait voulu introduire au sein de cette Église qu'il défend, malgré les critiques injustes de ses adversaires, qui l'accusent de verser dans le

Il y a dans les deux formes de rationalisme dont nous avons parlé plus haut un antagonisme qui ne se révèle qu'à la longue, témoignant une fois de plus qu'il est impossible à l'esprit humain d'atteindre la vérité complète. Le rationalisme métaphysique, que nous trouvons pleinement réalisé dans le premier stoïcisme, et qui veut atteindre et systématiser toute la vérité, est battu en brèche par le rationalisme pratique, tel que nous le trouvons chez les moralistes en général et chez ceux du XVIe siècle en particulier.

Érasme croit à la raison, mais à la raison pratique, et c'est pour cela que, d'instinct, il n'aime pas la rigueur du premier stoïcisme : il ne peut admettre que la beauté, la richesse, la santé ne soient pas une partie du bonheur.

Montaigne pensera de même, et son fameux stoïcisme, au sujet duquel s'élevèrent tant de discussions, tomba vite au contact de la vie, quand il comprit, par expérience, que la douleur était un mal, que l'on avait beau se raidir contre la souffrance aiguë d'une crise de goutte ou de gravelle, on pouvait la supporter, mais non pas nier la douleur qui l'accompagne. Sans doute, l'opinion, qui n'est en somme que la forme sous laquelle se présentent les biens et les maux, peut les augmenter ou les diminuer, mais il y a des biens et des maux véritables, les stoïciens même en ont fait l'aveu, en parlant du courage et de la constance; le vrai mot de la sagesse est de les supporter. Est-ce à dire que, n'étant point stoïcien, l'on soit épicurien dès que l'on a admis le *Sequere naturam*, qui semble en effet comme la devise de tous nos moralistes entre 1500 et 1580 (1)? M. le Dr Armaingaud a

protestantisme. Il combat au contraire la réforme dès qu'elle veut s'imposer sous forme dogmatique. Il n'admet qu'une réforme pratique, étrangère à toute spéculation, et c'est en ce sens qu'il admet un certain rationalisme pratique d'allure stoïcienne. Cf. Imbart de La Tour, art. cité.

(1) Cf. Victor Giraud, *Les époques de la pensée de Montaigne*, dans la *Revue des deux mondes* (1er fev. 1900).

essayé de le prouver contre M. Strowski, texte en mains (1). Tout cela semble bien n'être qu'une querelle de mots. L'étiquette de stoïcien ou d'épicurien établit-elle une cloison étanche entre deux groupes de sages? Faut-il les séparer avec tant de rigueur, ou bien ne faut-il pas admettre, au contraire, qu'il y a chez tous un fonds commun, qui se teinte différemment suivant les tempéraments ou les circonstances de la vie? Il y a des natures énergiques, toutes de volonté, où la lutte, l'effort est un besoin : c'est ce que nous appellerions communément les natures combatives. Il y en a d'autres plus aimables, plus fines, peut-être plus sensibles, en tout cas éprises de nuances, mais craintives, timorées pour l'action, dans le souci perpétuel qu'elles ont de ne point souffrir plutôt que de jouir, capables d'élévation morale du reste, le vice étant une cause de souffrance : nous appellerions celles-là les prudentes, les sages. Nous trouvons là les éléments de nos deux groupes, les stoïciens et les épicuriens, sans que la distinction en somme soit nettement tranchée au début. Elle s'accentuera dans la suite. On se raidit dans la lutte et l'on s'enorgueillit de tenir tête à l'obstacle, surtout lorsqu'on le fait à la face du monde : c'est le stoïcisme que nous avons trouvé dans maints de ces beaux exemples de l'antiquité chez Amyot, et que nous retrouverons chez certains de nos magistrats à l'époque troublée de la guerre civile et chez certains héros des guerres religieuses (2). On s'amollit au contraire à fuir la douleur, on devient lâche, on se diminue aussi dans ces petits calculs intelligents il est vrai, mais trop égoïstes du sage prudent, qui veut vivre dans les meilleures conditions possibles, et l'on pourra manquer de courage aux

(1) Cf. ses articles dans *Le Censeur politique et littéraire* (2 nov. 1907, 4 et 25 janv., 8 février 1908).

(2) Cf. La Noue, *Discours politiques et militaires* (Bâle, 1587); et S. Rocheblave, *La vie d'un héros; Agrippa d'Aubigné* (Paris, 1912).

heures difficiles, manquer de vertu, aux prises avec la passion : c'est le sort de ceux qui suivront l'école de Montaigne ou de Rabelais, et qui pourront tomber dans un épicurisme moins délicat.

De part et d'autre, on aura donc suivi la nature, ou plutôt c'est la raison qui en aura découvert et montré la pente, mais la raison pratique. Or cette raison n'est point, que nous sachions, infaillible ; chacun formule ses préceptes avec son expérience personnelle et celle de la vie. Voilà pourquoi cette raison pratique, dans sa diversité de formes, trouvera des arguments pour se retourner contre la raison spéculative, droite, ferme, infaillible, telle que la comprirent les stoïciens, telle aussi que la sentent les chrétiens, lorsqu'ils la considèrent comme une expression de la volonté divine dans la loi révélée.

Montaigne, après Érasme, fera le procès à cette raison spéculative dans son *Apologie;* en montrant sa faiblesse, il ouvrira la porte au scepticisme, et le scepticisme est tout l'opposé du stoïcisme. Avec l'esprit de libre examen et le principe d'autonomie introduits en morale, on a échappé, il est vrai, à l'autorité de l'Église et à son dogmatisme, mais on n'a point pour cela retrouvé le dogmatisme philosophique du stoïcien. Nous pouvons donc conclure que la morale indépendante a travaillé à la diffusion du stoïcisme (1) par ce fait même qu'elle a laissé la morale pratique dans un domaine à part, qui ne relève d'aucune métaphysique. C'est l'expérience, accessible à tous, qui fait choix de ces préceptes de détail, dont abondent alors tous les traités de morale,

(1) Charron donnera une excellente preuve de ces liens étroits entre la morale indépendante et le stoïcisme. Dans son traité de la *Sagesse* (1601), où il se montre à la fois héritier de Du Vair, Juste Lipse et Montaigne, il consacre la morale indépendante et glorifie le sage stoïcien. — Cf. J.-B. Sabrie, *Pierre Charron* (Paris, 1913).

et comme les stoïciens de la dernière période ont eu l'avantage de comprendre à merveille cette expérience, et de la formuler dans des préceptes d'une clarté et d'une netteté incomparables, ils serviront d'intermédiaires. On ira puiser chez eux ce qu'il serait peut-être plus difficile de trouver en soi-même, les érudits y trouveront leur compte. D'autres, comme un Montaigne, par exemple, seront heureux d'expérimenter sur eux ce qui fut expérimenté par ces grands philosophes de l'antiquité et de rehausser ainsi la valeur de leur propre expérience. De toutes façons, le stoïcisme, qui transparaît à travers la morale pratique de ces pages, souvent si mêlées, si confuses par la diversité des sources qui les inspirent, prend la forme d'une morale laïque qui n'a plus d'autre étiquette qu'un certain bon sens et peut être admise aussi bien par des sceptiques à la manière de Montaigne et de Charron que par des réformés ou des catholiques militants comme Juste Lipse et Du Vair, morale qui pourra donc être utilisée par les néo-stoïciens comme elle le fut aux premiers siècles du christianisme et au moyen âge, comme un moyen pour reprendre les âmes et les tourner vers la vérité en purifiant les mœurs.

DEUXIÈME PARTIE

LE NÉO-STOICISME ET SES SOURCES

LES SOURCES DU NÉO-STOICISME

Nous venons de voir des philosophes, des moralistes, des théologiens travailler à cette œuvre commune de dissociation du stoïcisme, entraînés sans qu'ils s'en doutent par les tendances nouvelles, influencés par un milieu où, de tous les côtés à la fois, naissent des circonstances favorables à une reprise du stoïcisme; il semble que ce mouvement dût nécessairement s'achever dans une restauration pour ainsi dire intégrale de cette doctrine. Il n'en fut rien, et le fait s'explique.

Le christianisme avait depuis quinze siècles déjà façonné les esprits et les âmes, il y avait imprimé trop profondément sa marque pour qu'elle pût disparaître, même à ce moment critique où des mœurs corrompues risquaient fort d'ébranler les croyances. Il avait, de plus, rencontré déjà à ses débuts les philosophies anciennes, et parmi celles-ci le stoïcisme; et loin de les dédaigner, il avait su les utiliser, soit en complétant les dogmes qui s'adaptaient à sa doctrine, soit en rejetant ceux qui tendaient à la contredire. De cette première expérience, il restait à nos humanistes non seulement un souvenir, mais un exemple suggestif.

Cette même rencontre va se faire en eux de la philosophie stoïcienne qu'ils viennent de recueillir avec le précieux héritage de l'antiquité et de la philosophie chrétienne qu'ils ont gardée de la tradition. Il ne leur reste donc qu'à faire, eux aussi, œuvre d'adaptation. Sans doute, il leur manquera l'enthousiasme des premiers Pères de l'Église : ils n'ont plus une doctrine à établir, et par conséquent à défendre, point

par point, contre la philosophie païenne; ils ont simplement à faire œuvre de réaction morale et religieuse, mais néanmoins, ils tourneront les yeux vers ces premiers combattants de l'Église dont on réédite les œuvres, et ils apprendront d'eux comment on gagne les esprits et les cœurs au bien et à la vertu, pour les gagner à Dieu.

Quant à ceux qu'un rapprochement entre des siècles aussi éloignés peut surprendre, nous les renvoyons à Juste Lipse que nous retrouverons, à la fin de cette étude, comme le plus ferme défenseur du stoïcisme, et à l'évêque Du Vair, le traducteur du *Manuel* d'Épictète : ils verront que l'un charge ses notes de citations des Pères de l'Église, tandis que l'autre, moins érudit, se contente de traduire leur pensée en l'adaptant au stoïcisme. Tous deux en somme reprennent la méthode des premiers apologistes chrétiens, et c'est bien là un fait qui nous permet de conclure que cette première rencontre du christianisme et du stoïcisme a laissé des traces chez les humanistes, et qu'on ne peut la passer sous silence. Il semble donc utile d'en rappeler ici les principales phases, en limitant, il est vrai, les recherches à l'œuvre des philosophes chrétiens dont les néo-stoïciens invoquèrent le plus souvent le témoignage.

Puis, comme il n'est pas permis d'ignorer la grande loi des transitions, applicable à l'enchaînement des idées aussi bien qu'à celui des faits, avant d'étudier les premières œuvres néo-stoïciennes de la Renaissance, il sera bon de jeter un coup d'œil sur cette période du moyen âge où maints auteurs, parmi lesquels des moines, ne craignirent point de puiser largement la morale stoïcienne à sa source, pour l'adapter à l'ascétisme chrétien.

CHAPITRE PREMIER

PREMIER ESSAI D'ADAPTATION DU STOICISME AU CHRISTIANISME CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE

Remarquons tout d'abord que le christianisme compte, à ses débuts, ses meilleurs défenseurs parmi les rhéteurs, les philosophes. Ses premiers convertis seront les Minucius Félix, les Tertullien, les Lactance, les Clément d'Alexandrie, qui garderont de leur formation tout ce qu'il faut pour rendre possible une conciliation entre la philosophie du monde païen, qui n'était alors qu'un large éclectisme, et celle du monde chrétien, qui cherche à se fixer. C'est pourquoi des dogmes communs serviront, de part et d'autre, de premier terrain d'entente : c'est comme une sélection que l'on opère préalablement, pour développer ensuite dans un sens exclusivement chrétien les dogmes choisis, et réfuter les autres. Telle est en quelques mots la méthode que suivront les premiers apologistes chrétiens, méthode, il est vrai, susceptible de quelques variations dans la pratique, mais qui, néanmoins, se ramène toujours aux grandes lignes que nous venons d'indiquer. Nous allons du reste en étudier les principales applications.

Si nous regardons d'assez près les principaux dogmes philosophiques qui permettent un rapprochement entre stoïcisme

et christianisme, nous reconnaîtrons qu'ils sont avant tout caractéristiques d'un monothéisme optimiste : ce sont en effet ceux de l'existence d'un Dieu unique et Providence, d'un univers parfaitement ordonné, beau et bon. Le monisme stoïcien identifiant Dieu et la nature, malgré quelques concessions faites aux vieux mythes du paganisme, veut conserver la notion du Dieu unique. D'autre part, Dieu est bon comme la nature avec laquelle il se confond, nature où malgré des désordres apparents la défectuosité des parties peut se perdre dans l'harmonie de l'ensemble, où il n'y a qu'un vrai mal : le mal moral, celui que crée l'homme par sa faute.

Or tous ces points de doctrine, le stoïcisme pratique des Latins les avait vulgarisés dans les arguments fort populaires, qui mettaient en relief la finalité de la nature par la seule considération de son harmonieux ensemble et témoignaient d'une croyance très ferme en un optimisme universel.

Le mal même que l'on ne peut nier avait sa raison dans quelque bien qui nous échappe, et nous savons toute l'éloquence dépensée par Sénèque à prouver que le malheur est pour la vertu une épreuve salutaire et nécessaire, que les accidents, que le vulgaire appelle des maux, n'en sont point en réalité, car il n'y a de mal que ce qui est honteux. Le sage stoïcien triomphe de l'adversité, il sait que les misères de cette vie rentrent dans l'ordre général des destinées, il les accepte sans murmurer, sa volonté est d'accord avec celle de Dieu; et Cicéron entrera dans tout le détail de cette organisation du monde qui doit prouver la Providence. Qu'on relise le livre II du *De natura deorum*, et l'on y trouvera le long tableau qui doit faire ressortir la beauté du monde, des astres, de la terre, de tout ce qui vit sur terre, plantes et animaux, et de l'homme, pour qui tout ce monde a été fait.

Voilà pourquoi les premiers apologistes, tout proches de ces Latins qu'ils voulaient gagner à leur foi, ont puisé largement à ce stoïcisme éclectique. Minucius Félix, par exemple, avocat et rhéteur, vivant à moins de trois siècles de Sénèque et de Cicéron, reprend dans son *Octavius*, presque dans les moindres détails, le *De natura deorum* de ce dernier. Comme lui, il veut avant tout donner la conception d'un Dieu unique et bon. Ce sont les plus éclairés d'entre les gentils qui ont cru à l'existence d'un Dieu unique, au gouvernement d'une Providence, à une vie future, à la fin du monde, à la résurrection du corps, et il peut dire pour résumer tout cela : « On voit que les chrétiens sont des philosophes d'aujourd'hui, ou que les philosophes ont été les chrétiens d'autrefois. »

Lactance, un siècle plus tard, suivra sur plus d'un point encore la même tactique. Il reprendra les mêmes arguments, s'y appesantissant davantage, lorsqu'il est nécessaire; puis, de temps à autre, il s'élèvera avec force contre ces philosophes qu'il lui faut garder comme alliés. Rhéteur, lui aussi, formé par des rhéteurs et s'adressant à des Romains, il leur parle leur langue et présente sa cause sous son côté artistique et pratique. Aussi développe-t-il, plus que Minucius Félix peut-être, les arguments finalistes en faveur de l'harmonie du monde. Il en suit les moindres détails dans l'organisation du corps humain (1), de l'univers, cité bien réglée et hiérarchisée.

Mais il y a autre chose encore de précieux dans le stoïcisme, et c'est à ce point de vue qu'il sera fort apprécié à la Renaissance : il est la condamnation de l'épicurisme, le pire ennemi du christianisme par son irréligion et son pessimisme. Aussi est-ce contre Épicure que Lactance se décharge souvent de sa haine contre la philosophie païenne. Il s'en prend

(1) Cf. Lactance, *De opificio Dei vel formatione hominis*.

à « la folie de ces gens qui osent blâmer l'œuvre de la nature » (1), à « la sottise d'Épicure ». Il en profite même pour examiner de près sa doctrine et y attaquer une conception pessimiste de la vie. L'homme, dit Épicure, est né faible et nu; mais d'autres animaux ne sont pas plus favorisés (2)... En revanche, quels ne sont point les privilèges de l'homme : celui de la parole et de la raison, et ce dernier privilège ne compense-t-il pas tout le reste (3)? Cette raison, dont les Stoïciens sont si fiers qu'ils y mettent Dieu lui-même et le tout de l'homme, sert à constater sa grandeur. A cet égard, une alliance avec le stoïcisme était naturelle et nécessaire, pourvu que la faiblesse de l'homme fût opposée à sa grandeur.

C'est ce dernier caractère que d'autres apologistes s'attacheront à faire ressortir. On dirait en effet que plus l'on s'éloigne de ces temps qui virent à Rome l'épanouissement du stoïcisme pratique, plus les défenseurs du christianisme prennent à cœur d'abandonner les points d'entente des deux doctrines pour marquer au contraire ce qui les différencie.

Si nous parcourons la *Cité de Dieu* de saint Augustin, ce chef-d'œuvre de logique et de foi, dernier mot du christianisme vainqueur à son ennemi mourant, nous serons frappés de l'originalité et de la vigueur nouvelle qu'y prend chacun des arguments que nous venons de signaler. C'est en ce sens que nous pouvons dire que le christianisme développe les dogmes stoïciens qu'il veut accepter.

Saint Augustin parle-t-il de la Providence? Après avoir rappelé dans un langage philosophique et stoïcien « l'excellence de chaque chose dans son milieu naturel, et l'admirable ordonnance de toutes, et le contingent de beauté dont elles

(1) Cf. Lactance, *De opificio Dei vel formatione hominis*, cap. II, 2-10.
(2) *Ibid*, cap. III, 3, 7, 10.
(3) *Ibid*, cap. III, 3.

enrichissent, chacune en particulier, la république universelle, et l'utilité qu'elles nous procurent, si nous savons en faire un usage légitime et éclairé », il ajoute : « C'est ainsi que la Providence divine nous avertit de ne pas jeter sur les choses un blâme téméraire, mais d'en rechercher attentivement l'utilité. Si elle se dérobe à la faiblesse de notre esprit ou de l'esprit humain, il faut croire qu'elle est cachée comme l'étaient tant d'autres vérités dont à peine nous avons pénétré le mystère; car cette obscurité même est l'épreuve de l'humilité ou la mortification de l'orgueil [1]. »

Le stoïcisme avait identifié la Providence avec l'ordre du monde, mais n'en avait point fait l'attribut de la personne de Dieu; il avait reconnu que l'ignorance ou la fausse opinion vis-à-vis de cet ordre universel expliquait bien des murmures, mais il n'avait pas compris le pourquoi de cette ignorance, et voici que saint Augustin, que l'on pourrait appeler l'apôtre de l'humilité aussi bien que celui de la grâce, trouve à cette ignorance, à ce mystère, une explication dans l'épreuve de l'humilité. Et l'humilité est en effet cette vertu essentiellement chrétienne qui convient aux êtres déchus. Ne doivent-ils pas tout attendre, pour leur relèvement, de la miséricorde infinie du Dieu rédempteur?

Le mal ne s'explique donc plus seulement rationnellement, mais il est le résultat direct de la chute. L'homme s'est privé volontairement de son unique bien, Dieu, et il a tourné vers les créatures ce qu'il ne devait qu'à son Créateur. Sans doute, dans le développement détaillé de cette thèse, le philosophe théologien rencontre souvent les arguments stoïciens courants: « La patience de Dieu invite les méchants à la pénitence, comme les fléaux exercent les bons à la

(1) Cf. saint Augustin, *Cité de Dieu*, trad. Moreau, livre XI, chap. XXII.

patience (1) », dit-il, mais lorsqu'il s'agit de l'usage même de ces souffrances, voyons comme il dépasse infiniment la conception rationnelle du stoïcisme : « La similitude des souffrances n'exclut pas la différence de ceux qui souffrent, et l'identité des tourments ne fait pas l'identité du vice et de la vertu. Sous l'action du même foyer, l'or brille, la paille fume; le même fléau brise le chaume et sépare le froment; l'huile et la lie ne se mêlent point, pour couler sous le même pressoir. Ainsi le même creuset éprouve, purifie, fond dans l'amour les âmes vertueuses, damne, ruine, anéantit les impies, tant importe non ce que l'on souffre, mais de quel cœur on souffre (2)! »

Et voilà la souffrance qui n'est plus seulement acceptée, parce que logiquement on voit sa place dans l'ordre universel, mais elle est aimée, parce qu'elle est le gage de la Rédemption, parce qu'elle est la dette expiatoire qu'il faut offrir à Dieu en gage de reconnaissance. C'est ce miracle qu'a accompli le christianisme, car au Dieu abstrait, qui n'était accessible qu'à un petit nombre, il a substitué le Dieu vivant, tangible à tous par la tradition dans le passé, par les sacrements dans le présent.

Puis cette théorie de l'épreuve se transforme au souffle vivifiant de la foi d'un saint Augustin, tout en gardant cependant des accents stoïciens. Pourquoi Dieu soumet-il à l'épreuve d'afflictions temporelles les gens de bien? « Afin que le Seigneur révèle à l'esprit de l'homme la forme de sa piété et qu'il se rende à lui-même témoignage s'il aime Dieu sans intérêt... (3). »

Enfin, parlant de ces biens extérieurs dont on considère trop souvent la perte comme un mal, il essaie non point

(1) Cf. saint Augustin, *Cité de Dieu*, trad. Moreau, livre I, chap. VIII.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, livre I, chap. IX.

seulement comme les stoïciens de montrer qu'ils ne dépendent point de nous, mais plutôt qu'ils étaient un obstacle à la vie intérieure, le vrai bien. « Serait-elle vaine, cette parole apostolique : « Nous savons que tout concourt au bien de ceux « qui aiment Dieu »? Mais ils ont perdu tout ce qu'ils possédaient. Quoi donc! La foi? Quoi! La piété? Quoi! ces biens de l'homme intérieur, riche devant Dieu (1)? ». Tels sont en effet les seuls biens qui dépendent de nous. « Voilà l'opulence du chrétien, l'opulence de l'apôtre qui nous dit : c'est un beau revenu que la piété accompagnée de modération d'esprit. Nous n'avons rien apporté en ce monde; nous n'en devons rien emporter. Ayant de quoi vivre et nous vêtir, soyons contents (2). » Quant aux biens qui ne dépendent point de nous : les vains désirs des richesses, c'est encore l'Apôtre qui répond avec saint Augustin : « Ceux qui veulent devenir riches tombent dans les pièges du tentateur; ils s'égarent en ces désirs insensés et funestes qui précipitent l'homme dans l'abîme de la mort. La cupidité est la racine de tous les maux. Esclaves de cette passion, plusieurs se sont détournés de la foi pour s'engager en des voies douloureuses (3). » Il n'y a rien d'étonnant alors à ce que le méchant accuse de tous ses maux la Providence : « il ne met au rang des maux que ceux qui ne rendent pas l'homme mauvais; il ne rougit pas, au milieu des biens qu'il loue, d'être lui-même mauvais en les louant, plus fâché du désordre de sa villa que de sa vie, comme si c'était le souverain bien de l'homme d'avoir tout bon, hors soi-même (4) ».

Il est donc bien vrai : le mal comme le montre le stoïcisme n'est souvent qu'une fausse opinion, mais il

(1) Cf. saint Augustin, *Cité de Dieu*, trad. Moreau, livre I, chap. X.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, livre III, chap. I.

est aussi un acte de la volonté; et c'est un nouveau trait, apporté par le christianisme, que l'erreur réside dans la volonté mauvaise qui s'est détournée de son vrai bien plus que dans l'intelligence. Cependant il reste encore ce mal positif contre lequel l'opinion ne peut rien, sinon d'en exagérer les douloureuses conséquences : la mort que nous a value le péché, la mort que subissent si courageusement, quoique injustement, tant de chrétiens. Il est vrai « que personne n'est mort qui ne dût mourir un jour », c'est presque la manière d'Epictète; et ceci encore : « La fin de la vie réduit la plus longue et la plus courte à la même mesure... Qu'importe donc de quel genre de mort on meurt, puisqu'un mourant ne saurait être contraint à mourir de nouveau (1)? »

Voilà en effet des idées stoïciennes courantes, mais saint Augustin ne s'y arrêtera pas longtemps; il se sent trop à l'étroit sur ce terrain d'entente, il a besoin de plus d'espace pour se mouvoir, et il en viendra à rejeter le stoïcisme comme insuffisant ou erroné; d'autres l'avaient fait avant lui.

La mort est chose naturelle et par conséquent ne doit pas nous étonner, mais elle est aussi l'entrée dans une vie nouvelle où se fera la justice. On connaît les hésitations de Sénèque, la tristesse de Marc-Aurèle devant cette énigme de l'au-delà que son cœur répugnait à croire indéchiffrable. Quelques concessions avaient bien été faites par les stoïciens à une immortalité temporaire; elles sont notées par les Pères de l'Église, mais reconnues comme insuffisantes : « Le stoïcien Zénon, dit Lactance, a enseigné qu'il y avait des demeures différentes pour les bons pieux et les impies, que les uns habitaient des régions paisibles et délectables, et les autres expiaient leurs peines dans des lieux de ténèbres (2). » Mais ailleurs Lactance avait reproché aux stoïciens d'avoir

(1) Cf. saint Augustin, *Cité de Dieu*, trad. Moreau, livre I, chap. XI.
(2) Cf. Lactance, *Institutions divines*, livre VII, chap. VII, 7-20.

considéré la mort comme un bien, « ne pensant pas qu'elle est un bien ou un mal, suivant la vie que nous aurons menée (1) ».

Tertullien de même ne comprend pas que les sages stoïciens soient envoyés dans une région sublunaire, où ils doivent être instruits jusqu'à la conflagration universelle (2), et saint Augustin, toujours avec la même foi passionnée, s'écrie : « La mort n'est pas un mal quand elle succède à une bonne vie; elle ne peut être un mal que par l'événement qui la suit. Qu'importe donc à des êtres nécessairement dévoués à la mort, de quel accident ils meurent?... Les chrétiens savent que la mort du bon pauvre, sous les langues des chiens qui lèchent ses plaies, est incomparablement meilleure que celle du riche expirant dans la pourpre et le lin (3). »

Si l'immortalité de l'âme doit assurer à l'homme son bonheur ou son malheur dans l'au-delà, c'est donc qu'elle est le couronnement de sa vie mortelle, la conséquence naturelle de sa vie bonne ou mauvaise, partant, du choix de sa liberté. L'homme est libre, et c'est sa liberté même qui est cause de sa faute. Le stoïcisme avait parlé de liberté, mais il ne pouvait la concilier avec l'universel déterminisme, avec la doctrine de Dieu confondu avec le Destin. Cicéron n'avait-il pas été obligé de sacrifier la présciencе divine à la liberté humaine? Et cette grave erreur n'avait point échappé à l'esprit logique de saint Augustin. Cicéron donc, « nie la présciencе de Dieu, et toute prophétie, quoique plus claire que le jour, il s'efforce de l'anéantir par de vains raisonnements... Reconnaître un Dieu et lui refuser la présciencе de ce qui doit être, c'est une folie des plus évidentes... » Et plus loin : « Cicéron, quand il nie la certitude de l'ordre des causes

(1) Cf. Lactance, *Institutions divines*, livre III, chap. XIX.
(2) Cf. Tertullien, *De anima*, cap. LIV.
(3) Cf. *Cité de Dieu*, livre I, chap. XI.

et la préscience de Dieu, nous inspire encore plus d'horreur qu'aux stoïciens; car ou il nie l'existence de Dieu, comme il essaie de le faire au traité *de la Nature des dieux*, sous le nom d'un autre interlocuteur, ou il confesse son existence en lui refusant la préscience de l'avenir; et que dit-il encore, sinon ce que l'insensé a dit en son cœur : « Il n'est point de Dieu? » L'être, en effet, qui n'a pas la préscience de l'avenir n'est pas Dieu (1)? » Voilà pourquoi il ne rejettera pas la nécessité, il ne cherchera pas à distinguer les causes comme les stoïciens, affranchissant les unes de la nécessité, y soumettant les autres, et rangeant nos volontés parmi les causes indépendantes. Pour saint Augustin, liberté et préscience sont deux choses conciliables : « De ce que l'ordre des causes est certain dans la puissance de Dieu, il ne s'ensuit pas que notre volonté perde son libre arbitre. Car nos volontés elles-mêmes sont dans l'ordre des causes, certain en Dieu, embrassé dans sa préscience, parce que les volontés humaines sont les causes des actes humains (2). »

Le péché n'est donc point fatal, et Dieu n'est point l'auteur du péché comme logiquement le demanderait le stoïcisme : « Ce n'est point parce que Dieu a prévu qu'il pècherait que l'homme pèche; quand il pèche, il est indubitablement l'auteur de son péché; l'infaillible préscience voit que ce n'est ni le destin, ni la fortune, ni rien autre que lui-même qui pèche. Et il ne pèche point s'il a une ferme volonté, et cette volonté, Dieu même la connaît par sa préscience (3). »

L'écueil du stoïcisme, c'est-à-dire le point délicat où ses dogmes viennent à heurter directement les dogmes chrétiens, est donc signalé; il le sera plus d'une fois encore. Il était dangereux en effet de se choisir un allié aussi populaire,

(1) Cf. *Cité de Dieu*, livre V, chap. IX.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, chap. X.

d'esprit aussi logique; il pouvait induire en erreur les passionnés surtout, que séduit l'idée capable de servir leur cause, au point qu'ils l'acceptent sans contrôle dans ses conséquences les plus hasardeuses; c'est ce qui arriva à Tertullien, esprit original, riche d'idées et d'hypothèses, esprit philosophique, capable d'une saine discussion s'il avait pu modérer la fougue de son tempérament. Cela suffit pour comprendre comment il put admettre, aussi pleinement qu'il le fit, le matérialisme stoïcien. Ce matérialisme, n'était point, il est vrai, un matérialisme grossier; le stoïcien distinguait l'âme du corps, mais l'âme, de même que Dieu, n'en était pas moins substance matérielle, bien que cette substance fût évidemment très subtile, si subtile même que, suivant Tertullien, elle nous ferait perdre toute croyance en sa corporalité (1). Il y avait donc là de quoi sauver la réalité de l'âme contre les rêveries idéalistes des gnostiques, et l'on pouvait démontrer du même coup la résurrection de la chair.

C'est bien ce qui semble se dégager de deux traités de Tertullien : le *De anima* et le *De carne Christi*. Dans le *De anima*, il donne à l'âme pour origine le souffle de Dieu et par conséquent quelque chose de corporel, il parle de ses dimensions, de sa forme qui est celle du corps, car pour cet interprète littéral de l'exégèse, le souffle de Dieu sur la face de l'homme, transmis aussitôt à l'intérieur, s'est solidifié dans l'enveloppe et en a pris la forme (2). Tout cela n'est du reste qu'une affirmation de ce principe soutenu affirmativement par Tertullien : « Rien n'existe vraiment que ce qui est corps (3). » Or il est impossible d'enlever à une affirmation aussi nette son étiquette stoïcienne. Est-il

(1) Cf. Juste Lipse, *Physiologia Stoicorum*, lib. III, diss. XIII.
(2) Cf. Tertullien, *De anima*, chap. IX.
(3) Tertullien, *De carne Christi*.

nécessaire pour cela de faire de Tertullien un stoïcien? Non, il n'a point recherché l'appui du stoïcisme, il était trop indépendant du reste pour s'autoriser d'une philosophie quelle qu'elle fût, il n'hésite même pas à blâmer très énergiquement le panthéisme stoïcien : « Dieu ne circule point dans le monde comme le miel à travers les rayons (1) ».

Ce nouvel écueil est évité du reste, d'un commun accord, par tous les Pères de l'Église. Et puisque l'occasion ne s'est point encore présentée de parler de cette école d'Alexandrie, fondée par un stoïcien, saint Pantène, apprenons par un de ses plus illustres représentants, saint Clément, comment il est possible de réfuter le panthéisme stoïcien. Ce Dieu, « cause première, au-dessus des lieux, au-dessus du temps, au-dessus du langage et de la pensée », nous dit-il, « on ne peut le nommer tout, car le tout implique la grandeur et il est père du tout. On ne peut davantage parler de ses parties, car l'Un est indivisible et par conséquent infini, non en tant qu'il serait conçu comme inexplicable, mais en tant qu'il est sans dimension et n'a point de limite... Dieu est notre père, nous sommes ses enfants, mais sans qu'il y ait lien direct de parenté. Si nous étions une partie de Dieu, alors Dieu serait pécheur en cette partie. Quelle impiété de dire cela (2)! »

Nous retrouvons la même réfutation dans le *Contre Celse* d'Origène : « Dieu n'est point ni une partie du monde, ni le monde comme le voulaient les Stoïciens. Tout ce qui est dans le monde est une partie du monde, or Dieu n'est pas une partie du tout, car il ne saurait être imparfait comme une partie est nécessairement imparfaite. Peut-être même un raisonnement plus profond démontrerait que Dieu n'est pas plus le tout qu'une partie du tout. Car un

(1) Cf. Tertullien, *De carne Christi.*
(2) Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 74.

tout se compose de parties, et la raison ne saurait admettre que le Dieu suprême soit composé de parties, dont chacune n'aurait plus la même importance que les autres (1). »

Que ces remarques nous suffisent pour défendre la doctrine des Pères de l'Église de toute tendance panthéiste, et cependant, il faut l'avouer, ce stoïcisme avait tant de force et par sa logique et par sa morale, qu'un de ses adversaires, Origène, qui cependant consacre un ouvrage entier à sa réfutation, accepte une de ses hypothèses les plus aventureuses, celle du renouvellement des mondes, et voici comment. Il est frappé de la réalité du mal, du mal moral, bien entendu, car c'est le seul mal véritable, et il veut sauver Dieu du reproche de le supporter impassiblement. Dès lors, l'hypothèse stoïcienne de la succession ou du renouvellement des mondes permet d'admettre que par un déluge ou une conflagration Dieu corrige le mal, l'arrête ou l'empêche de s'étendre (2). Dans un monde succédant à un autre, il peut rétablir l'ordre un moment troublé. Cette hypothèse séduira également Pomponace au XVIe siècle, car elle peut servir de solution au problème si difficile de la conciliation de la toute-puissance de Dieu et de la liberté humaine.

Voilà donc deux cas, mais deux cas seulement, où le stoïcisme semble avoir gagné à sa métaphysique des défenseurs du christianisme en cela d'ailleurs condamnés par le christianisme officiel : ils restèrent pénétrés sur maint autre point, nous l'avons vu, de la différence fondamentale des deux philosophies. Ces deux exemples ne peuvent donc point ébranler notre opinion première sur ce fait que les rapprochements entre les deux doctrines métaphysiques restent des rapprochements de forme; s'ils avaient été plus profonds, ils n'auraient point échappé à ce disciple chrétien du stoïcisme,

(1) Cf. Origène, *Contre Celse*, I, 23.
(2) Cf. *ibid.*, IV, 69.

Juste Lipse, si soucieux de chercher dans les Pères de l'Église des arguments en faveur de ses chers stoïciens. Il cite ces deux erreurs que nous venons de signaler, lorsqu'il en vient à discuter de la nature de l'âme et de l'hypothèse des mondes et de la fin du monde, mais à cela se bornent ses rapprochements métaphysiques (1). C'est plutôt en morale qu'il trouve les stoïciens parmi ses alliés; à bon droit, c'est vrai, surtout lorsqu'il se maintient sur le terrain de la morale pratique, et c'est là, nous pouvons hardiment l'affirmer, que se trouva le vrai point de rencontre des deux philosophies, dès les premiers siècles du christianisme, et qu'il se trouvera encore au XVIe siècle, lorsque cette renaissance du stoïcisme prendra corps dans les ouvrages d'un Juste Lipse ou d'un Du Vair.

Les premiers apologistes le sentent bien lorsqu'ils cherchent à concentrer tous leurs efforts sur la morale; pour Lactance, au génie surtout pratique, si proche de Cicéron, la métaphysique n'a qu'une valeur secondaire. On peut se tromper sur la physique, mais il faut s'entendre sur la manière dont l'homme doit conduire sa vie, et, pour bien conduire sa vie, s'entendre sur ce qui fait son bonheur. Voilà donc la morale placée au premier plan, et avec la morale ceux qui l'ont le mieux défendue; et notre apologiste ne cache pas ses préférences pour certains philosophes : Socrate et Platon sont pour lui les rois de la philosophie (2), Cicéron le prince des philosophes romains, le philosophe parfait comme l'orateur parfait (3). Il parle admirablement de Dieu et de la conscience (4). Combien de fois il est d'accord avec l'Écriture, comme il parle de la loi divine de

(1) Cf. J. Lipse, *Physiologia*, lib. II, diss. XXIII. et lib. III, diss. XIII.
(2) Cf. Lactance, *Inst.*, livre III, chap. XVII et XXIX.
(3) *Ibid.*, I, 17 et 3.
(4) *Ibid.*, VI, 24 et 18.

manière à éclipser jusqu'aux chrétiens (1) ! Sénèque est de même pour lui une sorte de précurseur du Christianisme. Non seulement il est « le plus pénétrant des stoïciens », « le peintre le plus vrai et le plus rude ennemi des vices de son temps (2) », non seulement il combat vivement l'idolâtrie, mais il parle de la Providence avec une inspiration plus qu'humaine, il a des idées que les chrétiens égaleraient à peine, il eût été fait pour le christianisme, s'il eût pu le connaître. »

Dieu Providence, la conscience et la loi divine connues par la raison, voilà bien la pierre de touche de toute religion naturelle et de toute morale rationnelle, en même temps que le point de départ du christianisme.

Cette loi morale, innée au cœur de l'homme, conduit à Dieu, c'est le premier échelon qu'il faut gravir, puis la foi achève cette œuvre commencée, transforme le Dieu rationnel en un Dieu personnel, la loi morale subjective en une loi morale objective. Ne nous étonnons donc pas de cette confiance des premiers apologistes en la raison. « La raison n'est-elle pas un don de Dieu (3) ? » nous dit Clément d'Alexandrie. « Tout homme a participé au souffle de l'Esprit (4)... Le Verbe luit pour tout le monde (5) .» « C'est Dieu, dit expressément Origène, qui a écrit dans tous les esprits la loi naturelle (6). »

N'était-ce point leur propre histoire que tous ces grands apôtres mettaient en formule? Avec de telles idées, ils ne pouvaient donc point rester insensibles à cette philosophie qui avait proclamé la force de la loi naturelle, la puissance

(1) Cf. Lactance, *Inst.*, II, 11 et 15.
(2) *Ibid.*, I, 5 et 26 ; II, 8 et 23 ; V, 9 et 19.
(3) Cf. Clement d'Alexandrie, *Stromates*, I, 4.
(4) *Ibid.*, V, 13.
(5) Clement d'Alexandrie, *Exhortation aux gentils*, chap. IX.
(6) Cf. Origène, *Contre Celse*, V, 37.

de la raison, lui permettant de légiférer, de dicter à l'individu comme à la société des règles de vie.

Les philosophes chrétiens pourront donc toujours marcher de pair avec le stoïcisme dans la première phase de la vie morale, cette phase préparatoire, qui établit la force et la légitimité de la loi, et donne pour la réaliser les premiers moyens que nous devons aux seules forces humaines. Dès lors, que de rapprochements de détail ne faut-il pas s'attendre à trouver, si nous glanons dans toute cette belle littérature des premiers Pères de l'Église?

Ce même Clément d'Alexandrie, qui proclamait les droits de tout homme à la raison, au souffle de Dieu, fait de la vie du chrétien un composé d'actions raisonnables. Il y a des vertus moyennes, des vertus provisoires, qui sont comme un acheminement à la vertu vraie, c'est-à-dire à la vertu chrétienne; et le plus moraliste de tous, saint Ambroise, suit presque pas à pas Cicéron dans son traité *des Devoirs,* bien qu'il s'en défende. Comme lui, esprit pratique, homme d'organisation, il a demandé à la nature plus d'une leçon, la loi naturelle est son guide en même temps que la loi révélée. La moralité se fait selon lui par degrés, c'est une marche en avant, qui a besoin de temps pour s'accomplir. Ainsi l'homme peut observer trois attitudes vis-à-vis d'une injure reçue : « il peut être celui qui la rend, celui qui ne la rend pas, ou celui qui bénit l'insulteur. L'espèce intermédiaire est en progrès (1). » L'action bonne peut même admettre comme critérium sa conformité ou non-conformité à la nature. Mais si, d'autre part, nous cherchons à préciser dans saint Ambroise cette notion de nature, elle nous semblera flottante. Elle désigne parfois nos sentiments naturels, parfois la volonté de Dieu, sinon les deux ensemble : « La nature et

(1) Cf. saint Ambroise, *De officiis*, I, 232-234.

la volonté de Dieu nous ordonnent ou nous défendent », dit-il. Il ne craint pas de définir la vertu : « le vivre conformément à la nature ». La nature n'est-elle pas en effet pour lui « institutrice de pudeur, institutrice de charité (1) »?

Mais comme les rapprochements deviennent encore plus faciles lorsqu'il s'agit d'ascétisme ou de détachement! Puisque la vertu se confond avec le bonheur pour le stoïcien, qu'est-il besoin pour lui de se préoccuper de ce qui n'est point elle? Le chrétien, lui aussi, est indifférent à tout ce qui n'est point vertu, mais pour un autre motif; d'ailleurs peu importe ce motif, on peut toujours formuler ce renoncement de la même manière. Or, dans la morale stoïcienne, il y a toute une partie négative, faite d'abstention, d'indifférence vis-à-vis des biens, de maîtrise de soi-même; dès lors, comment les Pères de l'Église auraient-ils pu échapper à la contagion du vocabulaire pour exprimer des états si voisins?

Le bouillant, l'indépendant Tertullien, qui pourtant ne se réclame d'aucune école, d'aucune philosophie, parlera dans le *De patientia* un langage qui rappelle souvent celui des stoïciens prêchant la constance. Mépris de l'argent, mépris de l'injure, mépris des voluptés, mépris même des véritables épreuves comme la perte de ceux qui nous sont chers : voilà la formule commune! Pourquoi alors Clément d'Alexandrie aurait-il eu tort de qualifier d'ἀπάθεια (2) l'état de son sage ou plutôt de son gnostique lorsqu'il a fait taire en lui tout désir même légitime, lorsqu'il a pour ainsi dire détruit la partie affective, sentimentale et passionnelle de son être, lorsqu'il n'est plus troublé par rien? Et dès lors quoi d'étonnant si le portrait de son sage est presque celui du sage stoïcien? Il ne s'irrite contre personne, car il se souvient que celui qui lui a fait du mal l'a fait par ignorance; au contraire, il a pitié de

(1) Cf. saint Ambroise, *De officiis*, I, 222; III, 28; I, 78.
(2) Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, livre VI, chap. XII.

lui, il prie pour lui. Les circonstances qui échappent à son contrôle lui sont étrangères, c'est ἀλλότριον. Un domaine lui appartient vraiment en propre, ἐπὶ τὰ οἰκεῖα (1). Il n'a du reste qu'un mal à éviter, le mal moral, et comme ce dernier ne peut exister qu'au dedans de lui-même, il en est maître et peut l'éviter.

Saint Ambroise parlera le même langage lorsqu'il montrera l'inutilité des biens extérieurs pour le chrétien (2) qui est heureux même dans la douleur, car enfin ce qui est du siècle n'est rien : son or ne nous fait pas riches (3), ce sont nos désirs qui nous font pauvres (4).

Mais il n'y a là encore qu'une ressemblance de forme, et ce qui permet aux Pères de l'Église d'user de ces rapprochements sans inquétude et sans scrupule, c'est peut-être précisément la foi qui les anime. C'est ici qu'il nous faut aborder un autre point de ce stoïcisme chrétien : l'esprit qui le différencie du stoïcisme païen, et qui nous permettra d'arriver peut-être à cette conclusion que le stoïcisme n'a servi que de moyen au christianisme pour regagner sur la raison le terrain religieux et moral, qui devait être sa première arène de combat.

Ce mépris des biens extérieurs, cette constance du sage, que nous retrouvons chez le chrétien, n'est plus l'ataraxie stoïcienne, ni l'orgueilleux défi jeté à la nature humaine, ni le triomphe sans merci de la raison sur la sensibilité. Non, ce qui anime le courage des martyrs, c'est l'espérance; ce qui permet au saint mieux qu'au sage de mépriser tous les biens de la terre, c'est l'amour de Dieu et l'assurance qu'il retrouvera d'autres biens supérieurs. S'adressant aux martyrs,

(1) Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*. livre VII, chap.XI-XIII.
(2) Cf. saint Ambroise, *De officiis*, I, 181; II, 8.
(3) *Ibid.*, I, 154; II, 13.
(4) *Ibid.*, I, 155.

Tertullien s'écrie : « Qu'il s'afflige, celui qui soupire après les délices du siècle! Le chrétien a renoncé au siècle alors même qu'il jouissait de la liberté; en entrant dans une prison, il renonce à une autre. Qu'importe le lieu où vous êtes dans le siècle, vous qui êtes hors du siècle? Et si vous avez perdu quelques joies de la vie, heureux le négoce qui sacrifie quelque chose pour gagner davantage (1) ! » Et plus loin il accentue encore mieux la différence : « Bien que le corps soit enfermé et la chair captive, tout reste ouvert à l'esprit. La jambe ne sent rien, quand l'âme est dans le Ciel (2). » Et c'est après avoir fait valoir la puissance d'un tel motif que Tertullien peut rappeler tout ce qu'ont fait les héros stoïciens : les Lucrèce, les Scévola, les Didon, les Régulus, les Cléopâtre, qui ont souffert pour une vaine ombre de gloire ce que la patience des chrétiens a mille fois plus de titres d'endurer. Ce sont ces mêmes héros dont saint Augustin dira : « Ils ont fait pour la patrie de la terre ce que nous ne faisons pas pour la patrie du ciel... Rougissons si l'amour de la glorieuse cité de Dieu ne nous élève à la pratique de la véritable vertu (3). » A quoi bon vanter leur désintéressement? Ils n'en eurent point : ils ont voulu la gloire, ils l'ont obtenue. L'insensibilité stoïcienne est battue en brèche par la simple comparaison des sages, des saints et des martyrs; puis, à mesure que se dégagera de plus en plus net ce qui fait l'âme du christianisme, ce sentiment de l'amour de Dieu qui laisse si large place à l'âme sensible, l'orgueil stoïcien paraîtra presque odieux, à preuve ces paroles de saint Augustin : « Si quelques autres montent à ce prodigieux délire d'adorer en eux-mêmes cette inflexibilité que rien n'élève, rien n'excite; que rien n'émeut, rien n'incline : ces

(1) Cf. Tertullien, *Ad Martyres*, II.
(2) *Ibid.*
(3) Cf. saint Augustin, *Cité de Dieu*, V, XVIII.

hommes sont plutôt déchus de l'humanité qu'en possession de la tranquillité véritable. Car la rigidité n'est pas la rectitude, l'insensibilité n'est pas la santé (1). » Et comme en termes éloquents le philosophe chrétien nous rappelle cette tristesse salutaire, celle dont l'apôtre Paul loue les Corinthiens qui surent s'attrister selon Dieu: « Les citoyens de la cité de Dieu, vivant selon Dieu dans le pèlerinage de cette vie, craignent et désirent, souffrent et se réjouissent (2)! »

Le stoïcisme, suivant les Pères de l'Église, n'a donc pas compris l'âme humaine, car il a foulé aux pieds ce qu'il y avait de plus puissant et de meilleur en elle, cette sensibilité si riche, si féconde lorsqu'elle est bien réglée. Aussi Lactance, un des premiers, avait-il pu dire : « Le stoïcisme a quelque chose d'antinaturel, surtout lorsqu'il range parmi les vices la pitié, ce qui fait l'unique beauté de la vie humaine. » Les passions peuvent être bonnes, en effet, il y en a même de sublimes, et si certains moralistes chrétiens, comme saint Ambroise, considèrent comme mauvais le trouble qui les accompagne, d'autres font des distinctions entre les passions suivant les objets qu'elles poursuivent, distinctions qui ne permettent plus de les rejeter en bloc. Tel saint Augustin s'exprimant ainsi : « Notre doctrine ne demande guère à l'âme religieuse si elle entre en colère, mais elle lui demande la cause de sa colère; ni si elle est triste, mais le sujet de sa tristesse; si elle craint, mais l'objet de sa crainte. En effet, s'emporter contre le pécheur pour le corriger, s'affliger avec l'affligé pour le consoler, craindre pour sauver un frère en péril, qu'y a-t-il donc là de répréhensible aux yeux de la saine raison (3)? »

Mais c'est surtout dans sa destinée que le stoïcisme a

(1) Cf. saint Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, IX.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, IX, V.

méconnu la nature humaine, dans sa destinée heureuse ou malheureuse. Cette philosophie a cru à l'identité des deux termes : vertu et bonheur, et le chrétien ne peut y croire, car en se penchant sur la nature humaine il en a senti toute la faiblesse et toute la misère. Dès lors, était-ce une objection à l'optimisme stoïcien que de constater cette incapacité de bonheur? Non, c'était concevoir un optimisme plus large, qui reculait aux limites d'une autre vie cet accord qui ne pouvait se faire dans la vie présente. C'était compléter le stoïcisme plutôt que le réfuter, en ajoutant à sa belle conception de la conscience et de la loi naturelle celle des sanctions futures et de l'immortalité de l'âme.

Voilà pourquoi les premiers apologistes du christianisme reprennent le problème du Souverain Bien. Pour Lactance déjà, la vertu n'est pas le bonheur, mais sa condition (1); et puisqu'il y a toujours en nous lutte, jusqu'au déchirement, des passions et de la volonté, la religion seule peut donner la solution de l'énigme; car si notre nature réclame l'identité des deux termes, elle ne se trompe point : cette identité peut se réaliser, mais dans un monde meilleur (2). Et c'est le résultat de ce double combat de l'âme et du corps qu'il faut atteindre la vertu à cause de la vie éternelle. Le problème moral a donc une solution métaphysique et religieuse, et c'est de la réfutation d'une idée stoïcienne qu'il a été possible de faire sortir une vérité chrétienne. C'est ainsi que saint Augustin pourra dire, sans nier la satisfaction intérieure qui naît du bien accompli, que ce bonheur n'est point complet, car personne n'est heureux à moins de jouir de ce qu'il aime; or, pendant cette vie, qui donc est parvenu à une sagesse si parfaite qu'il n'ait plus à lutter, pas même contre les passions? « Le juste lui-même ne vit pas comme il veut,

(1) Cf. Lactance, *Inst. Div.*, III, 8 et 37.
(2) Cf. *ibid.*, III, 11 et 19.

s'il n'arrive à un état qui lui rende la mort, l'erreur, la douleur impossible avec la certitude d'une immuable sécurité. Tel est le vœu de la nature (1) ».

Les stoïciens n'ont-ils pas du reste avoué cette misère de la vie, en parlant de force d'âme, « ce témoin irrécusable des maux qui accablent les hommes et que la patience est obligée de supporter (2) », ou bien lorsqu'ils conseillent « de fuir la vie à cause des faiblesses qui l'accablent?.. Il faut qu'il y ait des maux véritables et bien violents pour qu'ils puissent rendre la force d'âme homicide ». Le stoïcisme se condamne donc lui-même par la voix de saint Augustin.

Comme plus tard le fera Pascal, à des siècles de distance, les Pères de l'Église ont senti le danger de s'enivrer de cette grandeur morale, qu'ils utilisent pourtant. Ils ont éprouvé le besoin de mettre en pleine lumière l'orgueil qui l'inspire. Pourquoi s'extasier devant ces grands exemples de l'antiquité? Le christianisme n'en offre-t-il pas d'autres aussi probants? Aux Caton, aux Scévola, aux Régulus, aux Lucrèce, ne peut-il pas opposer les héros de la Bible, joignant aux vertus anciennes des vertus toutes nouvelles? Job est le plus courageux des hommes (3), mais ce courage est fait d'humilité et l'humilité est tout l'opposé de l'orgueil stoïcien. Job ne supporte point une destinée malheureuse avec les seules ressources qui sont en lui, mais il la supporte parce qu'il trouve l'épreuve comme un juste châtiment de sa faiblesse et de sa culpabilité devant Dieu.

Jacob est l'idéal du sage qu'aucune misère n'atteint (4), mais pour cette seule raison que la piété, c'est-à-dire l'amour de Dieu, non seulement rend le chrétien inaccessible à la

(1) Cf. saint Augustin, ouvr. cité, XIV, xxv.
(2) *Ibid.*, XIX, iv.
(3) Cf. saint Ambroise, *De officiis*, I, 194.
(4) Cf. saint Ambroise, *De Jacobo*, I, vii-viii; II, ii.

souffrance, mais la lui fait aimer. Le chrétien arrive à dépasser le stoïcien infiniment; au mépris de l'épreuve fait place l'amour de l'épreuve, et ce qui produit ce changement inattendu, c'est la contagion de cet exemple unique du Christ, représentant la loi divine vécue dans une vie d'homme. C'est ce que nous fait comprendre Tertullien lorsqu'il substitue la patience à la constance du stoïcien et s'écrie : « Elle nous est recommandée par un exemple unique, celui de Dieu... Il a voulu naître, grandir, être méconnu, être crucifié. Il a voulu se saouler de souffrance : les crachats, les fouets, les sarcasmes, les accoutrements honteux, la couronne torturante, il a tout épuisé pour faire tout au rebours de l'impatience humaine [1]. » Et voilà, en effet, l'explication de toutes ces vertus nouvelles, qui vont transformer la morale antique, et faire l'originalité et la force du christianisme : charité qui devient amour et qui fait aimer ceux que l'on secourt, qui fait ajouter au froid et raisonnable calcul qui préside au partage des bienfaits la générosité et la chaleur de cœur, qui fait voir autre chose dans l'homme qu'un être abstrait raisonnable et libre, mais un frère, appelé aux mêmes destinées, qui doit partager le même héritage; charité qui va jusqu'à l'oubli et au don de soi dans le pardon, et qui fait oublier la stricte justice trop pratique, trop juridique, des Latins.

Pour nous résumer, nous pouvons donc dire que si le stoïcisme a été largement utilisé par les Pères de l'Église, il ne l'a pas été à l'aveugle. Les dogmes ont été examinés, passés au crible de la critique, acceptés, rejetés, complétés ou transformés, suivant que le besoin s'en faisait sentir. C'est cette méthode que nous retrouverons au XVIe siècle, lorsque l'humanisme aura remis en présence les deux doctrines et qu'un besoin de rénovation morale tournera nécessairement

(1) Cf. Tertullien, *De patientia*, cap. III.

les esprits vers l'heureux essai de conciliation des premiers siècles de l'Église. Ce seront encore les mêmes dogmes fondamentaux qui seront mis en lumière, pour être acceptés ou rejetés, la même morale pratique que les néo-stoïciens accueilleront avec enthousiasme, d'autant plus qu'elle pénètre jusqu'au XVIe siècle par un autre courant : celui du moyen âge.

CHAPITRE II

DEUXIÈME ESSAI D'ADAPTATION

LA MORALE STOICIENNE ET LA MORALE CATHOLIQUE AU MOYEN AGE

Le moyen âge avait marqué le triomphe du mysticisme et de la vie surnaturelle, et précisément parce qu'il avait mis tout son art à analyser la vie profonde et cachée de l'âme, il avait laissé dans l'ombre la vie extérieure et les lois qui doivent en régler le cours. La morale catholique n'avait point été utilisée et approfondie par ceux qui s'étaient faits les champions du dogme ; il fallut donc recourir à une autre morale lorsque la vie vint exiger des principes fermes d'action.

De bonne heure, on ne se fit donc pas scrupule de puiser aux sources du stoïcisme (1), que ce fût pour l'éducation des moines ou pour celle du commun, et Épictète apparut avec

(1) Cf. Picavet, *Histoire comparée des philosophies médiévales* (Paris, 1907), chap. VII : Servat Loup cite le *De officiis* de Cicéron et demande à un de ses correspondants les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle. Il lit Macrobe, saint Augustin, et ces auteurs peuvent lui donner une idée assez exacte de la morale et de la métaphysique stoïcienne. A Reims, Gerbert commente Virgile, Stace, Térence, Juvénal, Perse et Lucain. Le catalogue de Bobbio mentionne le *De officiis* de Cicéron et celui de saint Ambroise, les œuvres de Virgile, Lucain, Perse, Juvénal, Térence, Ovide.

raison comme seul capable de s'adapter aux exigences de la vie monastique. Épictète a donné dans son *Manuel*, en effet, un véritable code d'ascétisme; or, comme tout ascétisme implique à sa base un exercice de volonté, une maîtrise de soi qui se présente sous forme de combat, peu importe l'idée qui dicte ce combat, il peut se formuler de même. Que ce soit la lutte de la chair contre l'esprit et la subordination du corps à l'âme, comme le comprennent les néo-platoniciens et les chrétiens, ou bien la suppression complète de tout ce qui ne dépend pas de nous, comme l'entendent les stoïciens, c'est toujours combattre nos passions, renverser ce qui fait obstacle à la vie de l'âme, subordonner l'inférieur au supérieur, par un détachement progressif ou radical. Renoncer à ses penchants, à ses goûts lorsqu'ils sont de simples manifestations de la sensibilité, à tous les biens extérieurs, qui ne dépendent pas de nous et nous jettent dans les passions qui troublent la raison : telle est la formule de l'ascétisme stoïcien. Renoncer à son moi égoïste pour suivre l'appel de Dieu, voilà ce qui permet au chrétien de faire la volonté de Dieu; se purifier le cœur par une discipline sévère est pour le platonicien une excellente préparation à la Contemplation, au Souverain Bien. La morale ascétique est bien à la base de tout progrès dans la vie religieuse comme dans la vie morale, et le *Manuel* d'Épictète avec de légères modifications peut servir de règle à la vie chrétienne.

Au IVe siècle, sous le règne d'Arcadius, un préfet de Constantinople du nom de Nilus, dégoûté des honneurs dont le comblait une cour corrompue, s'étant retiré avec son fils Théodule dans la solitude du Sinaï, utilisa le *Manuel*. L'accommodation ne fut point difficile, il y avait fort peu de changements à faire (1). Il suffisait de remplacer le Jupiter

(1) Cf. *Sancti Nili ascetæ Manuale Epicteti usui Christianorum adcommodatum* (éd. Schweighauser) dans *Epicteteæ philosophiæ monumenta*

d'Épictète par le Θεὸς κύριος des chrétiens, ou Socrate par saint Paul, etc. et le *Manuel* était un code parfait de vie chrétienne.

Une autre adaptation de ce manuel parait encore plus intéressante (1). On n'en connaît point l'auteur, pas plus que l'époque exacte de sa composition. Casaubon l'a publiée pour la première fois sous le titre de *Paraphrase du Manuel*, à la suite de son édition *du Manuel et de la Table de Cébès* à Londres en 1659 (2).

Cette *Paraphrase* est du reste particulièrement destinée à ceux qui se préparent à la vie monastique et ne doit pas être

(Leipzig, Weidmann, 1799-1800), ou dans *Suares opera* (Rome, 1675). Nous n'avons point trouvé d'edition plus ancienne. Au XIe siecle avait été fait un inventaire des livres de l'abbaye de Saint-Gildas pres de Déols (Indre). Dans la 1re partie: *De divinis rebus*, on lit sans autre mention au no 27 : *Enchiridion*. Quel est cet ouvrage ? On ne peut faire que des conjectures, car on appelle aussi bien *Enchiridion* des morceaux choisis de saint Jerôme ou saint Augustin. Il y en a profusion au moyen âge. (Inv. de la Bibl. de Saint-Gildas en Berry. Bibl. de l'Ecole des Chartes, 47, 1886, p. 78 et seq.)

(1) Cf. Schweighauser, édition citée, vol. VI.

(2) Cf. : *ibid. Primi Editoris Merici Casauboni præfatio ad lectorem. — Epicteti Enchiridion una cum Cebetis tabula cum notis Merici Casaubonis, ejusdem Enchiridii Paraphrasis græca ex qua non pauci in Enchiridio loci restituti nunquam antehac edita. Item paraphraseos versio cum notis ejusdem* (Londres, 1659). B. N., R, 17957-8.

Deux notes sont sur la couverture, l'une de Lefèvre de Villebrune ainsi conçue : « La paraphrase que je trouve page 82 est l'Enchiridion de Nilus dont M. Casaubon ignorait le nom. Son manuscrit etait defectueux en plusieurs endroits; j'ai rempli les vides dans cet exemplaire d'après trois manuscrits de la Bibliotheque du roi. Le nom de Nilus ne se voit pas plus que dans le plus curieux de ces manuscrits. »

Sur une autre note, d'auteur inconnu, mais sur cette même couverture on lit : « Le comte Villebrune parait avoir ignoré qu'il existe deux paraphrases tres differentes du Manuel, l'une de Nilus, l'autre d'auteurs inconnus (le titre les appelle : σπουδαῖοί τινες). Le texte de cette dernière peut à la rigueur être corrigé par les Ms. nos 502, 858, 1053, et 1612. Mais celle de Nilus imprimee à Rome dans la collection des ouvrages de ce moine (que je trouve à la Bibliotheque) est différente, elle existe dans le Ms. 1220. »

confondue avec l'adaptation de saint Nil (1). Il y a plus, nous y trouvons de véritables commentaires, ce qui n'existait pas dans l'œuvre du moine. Ainsi dans le paragraphe où Épictète s'écrie : « Ton fils est mort, tu l'as rendu », l'auteur fait un rapprochement entre cette soumission demandée et celle de Job s'abandonnant à la volonté de Dieu. Plus loin, la vie comparée à un banquet devient le banquet du Christ dont nous sommes les convives. Lorsqu'Épictète raille ceux qui se glorifient d'entendre et d'expliquer les livres de Chrysippe, l'auteur de la *Paraphrase* rappelle que les Écritures doivent être mises en pratique et non pas seulement étudiées grammaticalement. Puis saint Paul vient remplacer Socrate, saint Paul dont est cité le mot connu : *bonum certamen certavi.* L'invocation de la fin, l'hymne à Cléanthe, devient une invocation au Sauveur (2). N'y a-t-il pas là une preuve évidente que, malgré leurs divergences fondamentales, stoïcisme et christianisme peuvent toujours se rencontrer dans le domaine de la morale pratique, surtout lorsqu'il s'agit d'une morale négative, d'un ascétisme de répression, comme il est logique de caractériser l'ascétisme d'Épictète? Mais combien plus facile encore et plus générale fut l'accommodation du stoïcisme éclectique des Latins à la morale chrétienne! Cicéron a étudié avec beaucoup de bon sens pratique, de finesse et de logique les mobiles de nos actes humains. Sénèque a connu les délicatesses de la direction morale, il a même joui pendant un certain temps d'une réputation de chrétien fort

(1) Cf. Schweighauser, ouvr. cité, t. VI, préface : « sed illud ad hominum christianorum usum, ac præsertim juvenum qui vitæ monasticæ sese destinant, jam olim (incertum quo seculo, quove auctore) adcommodatum, quo consilio mutata sunt passim, nonnulla, alia subinde prætermissa; sæpe vero etiam verba quædam et integræ sententiæ quæ ab Epicteti Enchiridio, quale Arrianus ediderat, aberant, adjectæ. »

(2) Cf. Schweighauser, op. cit., vol. VI.

bien établie (1). Le moyen âge eut donc la clairvoyance d'utiliser ces maîtres en morale chaque fois qu'il en eut besoin et d'ouvrir ainsi la voie au néo-stoïcisme de la Renaissance. Hildebert, un philosophe scolastique du XIe siècle, qui fut en même temps un des écrivains de son époque qui aient le mieux connu et le mieux goûté les anciens, écrivit un petit traité de morale intitulé *Moralis philosophia,* qui est une imitation du *De officiis* de Cicéron, plus stricte encore que celle de saint Ambroise. « Il avait eu, nous dit-il dans sa préface, l'intention de réunir en un volume la doctrine dispersée des philosophes lorsqu'il apprit en songe que Cicéron était le premier des moralistes, et après lui Sénèque. Il résolut donc de réunir en un traité de philosophie morale ce que ces philosophes avaient dit en y ajoutant des pensées qu'il avait recueillies ou des uns ou des autres (2). »

Au XIIe siècle, un autre philosophe, Jean de Salisbury, disciple d'Abailard, retourne lui aussi à la sagesse stoïcienne lorsqu'il traite de la morale pratique ou du problème de la Providence (3).

Mais arrivons à la Renaissance. La morale catholique aura cette fois défini théoriquement et pratiquement la fin de l'homme et l'acte humain, et elle n'en sera pas plus favorablement accueillie : le discrédit jeté sur la méthode d'exposition du théologien scolastique rejaillit sur elle. L'heure

(1) Cf. Aubertin, *Les rapports de Sénèque et de saint Paul*. Erasme, lorsqu'il publie à Bâle chez Froben, en 1529, les œuvres de Sénèque, s'excuse d'avoir présenté un texte inexact en alléguant les altérations que fit subir à Sénèque le crédit dont il jouit parmi les chrétiens.

(2) Cf. Préface, dans Migne 171. Même division de l'ouvrage que chez Cicéron. Questio I, *De honesto*; questio II, *de comparatione honestorum;* questio III, *de utili*; questio IV, *de comparatione utilium*, questio V, *de pugna utilitatis et honestatis*... Cf. Picavet, ouvr. cité.

(3) Cf. son *Policraticus*, qui comprend huit livres où sont agitées sans ordre les questions les plus importantes sur la morale, la politique et la philosophie.

est venue de faire appel au stoïcisme : âmes et esprits sont prêts à le recevoir, mais à la condition qu'il s'adapte au passé, et ce sera l'œuvre du néo-stoïcisme.

CHAPITRE III

LE NÉO-STOICISME DANS LES TRADUCTIONS

Les remarques que nous venons de faire nous permettent donc de rappeler une fois encore que toute œuvre néo-stoïcienne est caractérisée par une intime alliance du stoïcisme et du christianisme. Les traducteurs, car ils seront les premiers ouvriers du néo-stoïcisme, ne cesseront point de rappeler à leurs devoirs les chrétiens de leur temps, soit en leur mettant sous les yeux les exemples des païens, soit en faisant un appel direct aux préceptes si élevés de la morale pratique stoïcienne, celle d'un Cicéron, d'un Sénèque, d'un Épictète et d'un Marc-Aurèle.

De Cicéron on traduit (1) alors le livre *des Offices*, pur traité de morale pratique, le livre *des Lois* qui va chercher le fondement solide de l'obligation morale dans la nature

(1) *Les Trois Livres des Offices*, trad. par David Miffaut, (1502, in-4); par Louis Meigret, (1547, in-4); *Les Lois* par Jehan Collin (1541, in-8); *Les Questions Tusculanes*, liv. I-III, par Estienne Dolet (Lyon, 1543, in-8); *Le Songe de Scipion* par Pierre Saliat (Lyon 1543); *Les Trois livres de la Nature des Dieux* par Guy Le Fevre de La Boderie, 1581; *Le Traité de la Providence* de Sénèque, trad. par Ange Capel, 1578, etc.

Cf. Lanson, *Manuel bibliographique*, 1500-1900, XVI siècle (Paris, 1909).

Les Bibliothèques françaises de La Croix du Maine et de Du Verdier, ed. Rigoley de Juvigny (Paris, 1772).

Joseph Blanc, *Bibliographie italico-française*, 2 vol. (Milan, 1886).

même de l'homme, *les Tusculanes* remettant en question les problèmes les plus angoissants de notre destinée, depuis celui de la douleur et de la mort jusqu'à celui de notre vie future que le *Songe de Scipion* résout par une heureuse immortalité, le traité *de la Nature des dieux* qui discute l'existence de la divinité et son action prévoyante sur le monde.

De Sénèque c'est le traité *de la Providence* et dans un ordre plus pratique les petits opuscules : *de la Colère*, *de la Clémence*, *des Bienfaits,* ou encore des extraits de ses admirables lettres de direction à Lucilius, ou des morceaux choisis d'autres opuscules, en général tout ce qui, dans la doctrine stoïcienne, peut s'adapter le plus commodément et le plus efficacement aux besoins du temps. Or quel est le but visé dans ces travaux de seconde main? Examinons quelques-unes des préfaces de ces traductions et nous comprendrons ce que l'on entendait trouver dans cette cueillette de petits traités stoïciens.

Belleforest présente en 1582 au très illustre et généreux Monseigneur Charles Monsieur de Bourbon *les Sentences illustres de M. T. Cicéron*, « fleurs recueillies de toutes les œuvres de Cicéron et de plusieurs bons auteurs » en lesquelles il verra « les sentences les plus belles et nécessaires pour l'instruction, non seulement du Prince, ainsi encore de tout autre qui aura désir de connaître la vertu et de mépriser le vice, et y connaîtra tout ce que les anciens les mieux guidés ont cru et estimé et de Dieu et de l'âme et du vice et de la vertu, du maniement public, de l'office de celui qui commande, du devoir de celui qui doit obéir, de l'inconstance et peu de sûreté de la fortune, des misères auxquelles les hommes sont sujets et de cette vicissitude de toutes choses régies par le temps... »; il y verra encore « les mots sentencieux des anciens, les similitudes, les propos saints et

autres, telles formes de parler, qu'on peut tirer des livres de ceux qui ont joui d'une grande faveur de nature, sans qu'ils eussent la connaissance du vrai Dieu, et de cette religion de laquelle les rois du sang duquel vous êtes ici ont été les défenseurs... »

Dans une autre préface des *Offices* publiés en 1583 avec les traités de l'*Amitié, de la Vieillesse, des Paradoxes, du Songe de Scipion...* (1), nous lisons : « Il faut noter que longtemps auparavant que nostre Sauveur J.-C. prît incarnation, plusieurs hommes ont été en ce monde, de grand entendement et très désireux d'acquérir des sciences humaines, comme la Philosophie tant naturelle que morale, en l'étude desquelles ils ont du tout employé leur temps ainsi que firent premièrement Pythagoras, Socrate, Platon, Aristote et plusieurs autres, lesquels entre autres questions et conclusions de Philosophie ont par laborieuses disputes enquis et persuadé quelle était la fin de tous biens et le souverain bien de l'homme... » Or, suivant ce traducteur, ceux qui ont le plus approché de la vérité catholique sont les sectes des stoïciens et péripaticiens, qui ont réalisé la perfection de toutes les vertus, estimant que l'on pouvait atteindre le souverain bien en cette vie mortelle, et qui ont écrit dans les livres qu'ils ont composés à ce sujet « des doctrines et enseignements pour régler et ordonner la vie de tous les hommes par œuvres honnêtes, droites et vertueuses, ainsi qu'ont fait après ces Philosophes grecs dessus nommés quelques anciens Romains comme Caton l'aîné, Varron et dernièrement M. T. Cicéron..... En quoy combien qu'iceluy M. T. Cicéron et tous les autres Philosophes païens, aient erré par la déconnaissance de la fin d'icelles bonnes œuvres..., néanmoins les Chrétiens y peuvent apprendre et recueillir des doctrines

(1) *Les Offices de M. T. Cicéron avec les traités de l'Amitié, de Vieillesse, des Paradoxes, du Songe de Scipion...* (Paris, 1583).

profitables. » Ici apparaît déjà la tendance du néo-stoïcisme à fondre les deux doctrines; elle ira en s'accentuant, on alléguera la conformité de la morale stoïcienne avec les Ecritures; les quatre vertus, prudence, justice, force, tempérance, sont figurées au commencement de la Bible par les quatre fleuves du Paradis terrestre.

En 1581, une traduction de la *Nature des Dieux* par Guy Lefèvre de La Boderie nous montrera nettement caractérisée une utilisation du stoïcisme en faveur des dogmes chrétiens. Dès les premières lignes se devine la pensée de l'auteur : pour lui le relèvement moral ne pourra se faire que par le relèvement des croyances. « Sire, dit-il, en s'adressant au roi très chrétien Henri III, jà de longtemps, considérant à part moi que les diverses erreurs, que ce misérable temps a renouvelées et remises sus, traînaient à leur suite le comble de toute impiété et damnable athéisme qui fait profession de ne rien croire et d'ôter la Providence divine de l'administration du monde..., j'ai mis toute peine et diligence à moi possible selon le petit talent qu'il a plu à Dieu me prêter, de dresser le fruit de mes études pour la confirmation de notre religion chrétienne et catholique à l'encontre de ces autres géants qui s'efforcent de rebâtir la tour de Babel et écheler le ciel pour déchasser Dieu de son siège... Voyant que de jour en jour ce mal s'augmente et se redouble et que la plupart de nos écrivains s'amusent plutôt après des discours de plaisir ou des poésies amoureuses..., j'ai pensé que le principal chaînon duquel tous les autres dépendent est celui que moins on assure, et dont on fait le moindre cas, à savoir de renouveler la connaissance de Dieu, effacée en plusieurs tableaux ou entendements humains. » Il a donc traduit le livre de la *Nature des Dieux* de Cicéron, père de l'éloquence et philosophie latine, « afin que les grands, qui ont employé tout leur âge à l'exercice des armes et maniement des affaires

du monde.... s'en puissent servir et retirer le fruit espéré ».

Or Cicéron a, pour lui, « discouru à bon escient la question de Dieu et de la Providence en l'administration et gouvernement du monde », et le stoïcien Cotta a amené « un grand nombre de beaux et doctes arguments pris et tirés du giron de la nature, pour assurer et comme étançonner de fortes colonnes le bâtiment de la Providence et l'ordre et entresuitte admirable des causes et effets enchaînés et liés ensemblement, et découvrant comme au doigt et à l'œil la divine et incomparable puissance, sagesse et bonté du père des lumières, diffuse et répandue par ce grand Tout que les Grecs ont à bon droit nommé Cosmos ou ornement et nous après les Latins Monde, à cause de l'ordre et belle et riche disposition qui s'y manifeste et reluit de toutes parts »; et bien que le traducteur constate qu'il serait préférable que cette connaissance de Dieu vînt à se tirer « de la claire fontaine des Écritures saintes » plutôt que « des troubles ruisseaux de la philosophie », il remarque avec justesse pour son temps que nous sommes plus « satisfaits de quelques belles raisons, exemples ou comparaisons prises de la nature qui des choses sensibles les élèvent aux intellectuelles, que non pas des simples témoignages des Écritures Saintes ou des Docteurs catholiques et chrétiens... »

Ces esprits de culture païenne ont l'oreille fermée aux exemples de la Bible et de l'Évangile; qu'on les leur présente sous la forme des belles-lettres antiques, ils y reviendront. Vertus chrétiennes et vertus païennes se ressemblent : pratiquer les unes, c'est aussi pratiquer les autres; lors donc que les chrétiens auront mis en pratique la vertu antique dont tout leur parle dans la Renaissance, ils seront aussi plus à même de goûter les vertus chrétiennes si mal représentées alors.

La guerre civile fait d'horribles ravages, et jette Français contre Français; il est à propos de donner quelques leçons de

douceur et de générosité à cette soldatesque brutale et à ceux qui la conduisent. Ange Capel choisit comme texte de traduction le traité *de la Colère* de Sénèque et le dédie en ces termes au duc d'Épernon, pair et colonel de France (1) : « Vous mènerez à cette cause sans elle (colère) les armées françaises, vous gagnerez les batailles, vous forcerez les villes, vous vaincrez vos ennemis et ceux du Roy et de cette couronne... Vous la pratiquerez aussi peu contre ceux qui sont désarmés et ne penserez pas, encore qu'ils eussent offensé, qu'ils puissent par leurs fautes faire sourdre une si turbulente même pusillanime émotion en vous, vous les estimerez indignes de votre mécontentement, et en leur pardonnant et bienfaisant, les rendrez pour le passé d'autant plus coupables et pour l'avenir plus respectueux et serviables (2). »

Ange Capel avait déjà traduit d'autres opuscules de Sénèque, celui *des Bienfaits* et *de la Clémence* entre autres; mais il semble accorder sa préférence à ce petit traité *de la Colère*, sans la maîtrise de cette passion, l'homme serait « du tout incompatible et insociable ».

Mais l'exemple vient de haut, et si les mœurs sont dissolues c'est souvent la cour corrompue qui en est responsable : il faut donc lui apprendre à vivre honnêtement au moyen de la morale stoïcienne. La morale catholique dont elle se contente alors, toute de superstition, ne peut être efficace.

Le seigneur de Pressac, beau-frère de Montaigne, publie à cet effet : *Les Epistres morales de Sénèque* (3). « Mais de ces

(1) Ange Capel, *Les trois livres de Sénèque de la Colère* (Paris, in-8°, 1585). Pour les autres traductions, voir Lanson, ouvr. cité, et J. Blanc, ouvr. cité.

(2) Cf. *ibid.*, préface.

(3) *Les Epistres morales de Sénèque avec ses traités du Cléandre, de la Providence divine, de la Clémence, et de la consolation de la Mort*, trad. par le Seigneur de Pressac, gentilhomme de la chambre du Roy (Lyon, 1598). Pressac désigne le seigneur de La Chassaigne, beau frère de Montaigne.

lettres qui forment l'âme à la prudence, à la magnanimité, à la justice, à la tempérance, de ces disciplines qui tirent le cœur de l'homme à une grandeur par laquelle il est mis au-dessus de sa propre nature, de celles-là, dis-je, Sire, il est nécessaire que les hommes qui sont nés pour commander au reste du monde, s'étudient d'en acquérir et emporter sur tous autres l'avantage, de tant que par là ils adviennent tels qu'il est plus expédient aux autres de leur obéir, qu'à eux de commander. Or, entre les discours de la Philosophie, il n'en est point que les grands doivent étudier avec plus d'émulation et de jalousie, que ceux qui engendrent en l'âme une ferme et absolue résolution contre la mort et la fortune... Mais d'imiter l'action d'un Décius ou d'un Mucius qui se jetèrent à une mort certaine et inévitable pour le service d'autrui, c'est donner au plus haut point de l'humaien vertu, et, s'il est loisible de le dire, de ne balancer aucunement avec Dieu, qui lui-même s'est sacrifié pour les hommes. C'est enfin le mépris de la mort, par lequel les hommes obtiennent une entière et souveraine juridiction sur toute façon de force et de puissance, qui les exempte de rien souffrir et de rien craindre, et qui les tient toujours assurés parmi les choses non assurées. »

Que les vérités stoïciennes mises en évidence soient donc d'ordre pratique ou métaphysique, elles ne contredisent point les affirmations des consciences restées chrétiennes; tout au plus paraissent-elles parfois insuffisantes et incomplètes. C'est alors que le platonisme pourra servir de complément à la morale stoïcienne en offrant au néo-stoïcisme quelques-uns de ses dogmes métaphysiques; il est en quelque sorte l'intermédiaire qui permettra une adaptation plus complète du stoïcisme au christianisme. Des traductions assez nombreuses vulgarisent d'ailleurs le Platon qui s'adapte le mieux au christianisme. C'est celui du *Banquet*, du *Phédon*

et du *Phèdre*, de *l'Apologie de Socrate* et, dans une certaine mesure, celui de *la République* et du *Timée,* celui que l'on a cru longtemps être tout Platon. On semble oublier alors le Platon de la première manière, celui qui cherchait, dans les premiers dialogues, à résoudre le problème du Souverain Bien en tenant compte de l'homme et de sa nature, pour ne considérer que le Platon de la deuxième phase, celui qui, poussé par une soif insatiable de l'idéal immuable et parfait, s'envole vers les régions des idées pures, désormais seul bien et seule fin de l'homme. C'était bien celui qui convenait alors à ces âmes cherchant dans la philosophie à retrouver un idéal religieux qui s'était obscurci.

Voici du reste comment s'exprime Louis Le Roy, présentant en 1553 au roi *l'Argument du Phédon* en même temps que la traduction (1) : « Ce livre est merveilleusement élégant et grave, dit-il, comme tous les écrits de Platon : auquel il s'efforce de prouver l'âme être divine, invisible, incorruptible, immortelle, le soin qu'il faut avoir de la cultiver... Admonestant que tant qu'il nous est possible la devons séparer du corps, c'est-à-dire des sens qui ne la font qu'empêcher en la connaissance de vérité et des affections corporelles, qui n'est autre chose que se préparer toujours à la mort, sans nous arrêter ès plaisirs deshonnêtes du corps, ni mettre notre cœur aux biens de ce monde, esquels ne se trouve aucune certitude » et qui ne sont qu'un empêchement à la félicité éternelle.

Et Le Roy rappelle à ce sujet que saint Augustin déjà trouvait Platon tout proche du christianisme. L'exemple des Pères de l'Église encourage donc ces vulgarisateurs à répandre au moyen du stoïcisme et du platonisme une philosophie

(1) *Le Phédon de Platon traitant de l'immortalité de l'âme*, présenté au Roy très chrétien Henry II, de ce nom, à son retour d'Allemagne etc. (Paris, 1533).

essentiellement religieuse et morale. « La Religion de Dieu, la Providence divine et l'immortalité de l'âme sont inséparables », ajoute-t-il; et c'est tout cela que l'on trouvait dans Platon, mieux que dans le stoïcisme rigoureux des premières heures.

Un tel crédit accordé au platonisme en faveur des dogmes religieux, qui sont en quelque sorte le couronnement naturel de toute morale bien établie, devait amener cette fusion de la morale stoïcienne et de la métaphysique platonicienne qui sera encore un autre trait caractéristique du néo-stoïcisme du XVIe siècle.

Cet essai n'est point nouveau : il avait été tenté non seulement par les Pères de l'Église, mais encore au Ve et au VIe siècle par deux néo-platoniciens dont les ouvrages, qui se vulgarisent en cette période de résurrection intense du passé, peuvent servir d'exemples. Boèce avait écrit un traité *de la Consolation* où il épuise tous les arguments stoïciens en faveur de l'optimisme, et Simplicius des *Commentaires sur Épictète*.

Boèce avait eu à supporter les caprices de la Fortune, cette changeante déesse; il avait connu les honneurs et en avait été brusquement et injustement dépouillé. Envoyé en exil après une carrière brillante et très remplie, la philosophie avait été sa grande consolatrice. Il discourt avec elle de tous les maux qui peuvent assaillir l'humanité et dont il vient, lui, d'être si cruellement victime. Il cherche la raison de ces maux et les grandes vérités religieuses et morales qui peuvent nous aider à les supporter : le renoncement volontaire à des biens, des honneurs si fragiles, si vains lorsqu'on les examine (1), la foi en la Providence qui régit le monde avec sagesse (2) malgré cette injustice apparente des malheurs

(1) Cf. Boèce, *Le traité de la Consolation*, livre II.
(2) *Ibid.*, livre I.

des bons (1), la nécessité de l'épreuve qui fortifie, purifie, et enfin l'idée de Dieu, la substance même du bien, notre dernière fin et notre félicité (2). Il reprend ainsi tous les grands problèmes que pose la vie, problèmes dont le stoïcisme sut mettre en lumière les difficultés sans arriver à les résoudre, tandis que le platonisme avec l'espérance de l'immortalité et des sanctions futures satisfait au moins les cœurs, s'il ne convainc point les esprits. Boèce, alliant ces deux doctrines avec un esprit tout chrétien, montre le chemin aux humanistes de la Renaissance. Désabusés de leur fantôme de gloire, lassés des épreuves de la vie, ils pourront venir chercher dans cette *Consolation* le modèle d'un exercice de rhétorique et de philosophie, en même temps qu'une élévation sincère de leur âme vers Dieu.

Simplicius commente en platonicien le *Manuel* qui lui sert d'introduction à la philosophie; ce précieux traité est pour lui le premier échelon à gravir avant d'arriver à la sagesse : « il apprend à l'âme à se rendre aussi libre que Dieu l'a créée, de manière qu'elle ne craigne rien, ne s'afflige de rien, ne s'assujettisse à rien de tout ce qui est au-dessous d'elle », et ceci sous une forme éminemment pratique. Simplicius prise en effet « ces maximes courtes et sentencieuses... qui bien qu'elles soient présentées par articles offrent une liaison et une suite..., qui n'ont qu'un seul et même but qui est d'exciter l'âme à conserver sa dignité et à ne faire que les actions qui lui sont propres..., qui sont pratiques, applicables à tous...; car elles conviennent à l'homme raisonnable, à celui qui comprend sa nature d'homme (3). »

(1) Cf. Boèce, *Le traité de la Consolation*, livre IV.

(2) *Ibid.*, liv. III.

(3) Cf. Préface de Simplicius aux Commentaires d'Épictète, édition Schweighauser, vol. V. Les Commentaires sont joints à presque toutes les éditions du Manuel au XVIe siècle. Ils sont édités pour la première fois en grec « per Johannem Antoninum et fratres de Sabio » (Venetiis, 1528).

Il importe en effet, pour voir Dieu, d'avoir le cœur pur, de mener une vie bonne, sans ces passions qui troublent la raison et tiennent l'âme captive. Le *Manuel* d'Épictète apprend-il autre chose? Non certes; Simplicius vient de nous répondre, il pourra donc servir d'introduction au christianisme, être utilisé par des chrétiens comme il l'avait été par des platoniciens. Ces chrétiens ne seront plus cette fois des moines, rêvant de vie austère et parfaite et cherchant dans le *Manuel* d'Épictète une formule d'ascétisme, mais des humanistes, brillants lettrés, moralistes à demi philosophes, effrayés de l'immoralité et de l'irréligion croissantes de leurs contemporains, presque tous portés vers le platonisme, mais qui vont droit à la morale d'Épictète à cause de la vigueur et de l'efficacité de ses préceptes.

Dès 1453, un humaniste, Perotti, au service du cardinal Bessarion, traduit *le Manuel* à Bologne. A la fin du xve siècle, un autre platonicien fort connu pour ses travaux d'érudition et fort goûté de son siècle pour son talent littéraire, Politien (1), donne la traduction type du *Manuel;* pendant près d'un demi-siècle elle servira de base à tous les traducteurs ou commentateurs d'Épictète. Cependant cette traduction est défectueuse de l'avis même de l'auteur, qui essaie de combler les lacunes par des commentaires de Simplicius. Des éditeurs allemands, Haloander en 1529, et Cratander en 1531 (2), s'en plaindront encore, mais néanmoins la tiendront en estime, car jusqu'en 1563, date à laquelle Wolf donne enfin une nouvelle traduction, celle de Politien accompagnera toujours le texte grec du *Manuel*.

En 1535, Trincavelli (3) ajoutera au *Manuel*, les *Entre-*

(1) Cf. plus haut, Introduction.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

tiens; Caninius en 1546 publiera les *Commentaires* (1).

L'Italie eut donc le mérite, en lui donnant droit de cité par la traduction latine, de révéler le divin Épictète à un public assez étendu de lettrés, qui put dès lors comprendre tout ce qu'il y avait d'efficacité dans ces préceptes si nets, dont la force émanant de la raison et de la nature, opérait presque magiquement sur les âmes (2).

Ils sont tous d'accord, d'ailleurs, traducteurs et éditeurs pour vanter l'élévation de cette morale. Trincavelli, hormis les textes sacrés, n'a rien trouvé de plus intéressant; il n'a pu se détacher de cette lecture (3). Pour Caninius, personne « n'a approché de si près de la religion chrétienne que celui qui parle avec tant de droiture et d'utilité des choses humaines, tant de vérité et de piété des choses divines (4) ».

Mais bien que ces Italiens, dont Gennadius disait spirituellement : « Ils s'entendent à la philosophie comme moi à danser », ne fussent en réalité qu'à demi philosophes, ils ne purent reculer devant certaines questions métaphysiques, par ce fait même qu'ils acceptaient la morale d'Épictète : morale d'effort et de renoncement, identifiant bonheur et vertu, en dépit de toutes les épreuves, de tous les maux inévitables qui peuvent fondre sur l'humanité. Or, comme ils ne pouvaient les résoudre par la métaphysique stoïcienne qu'ils avaient négligée, et comme ils avaient constaté, d'autre part, par leur propre expérience, que l'homme au milieu des tourments n'a pas toujours assez de sa seule vertu pour se sentir heureux, ils cherchèrent dans l'espérance d'un bonheur d'au-delà un autre soutien à leur courage et ne le trouvèrent

(1) Cf. *Commentarius in Enchiridium Epicteti latine, Angelo Caninio interprete* (Venetiis, 1546, in fol.).

(2) Cf. de Politien, ouvr. cité, deux lettres latines, l'une adressée à Laurent de Médicis, l'autre à Bartolommeo Scala.

(3) Cf. Trincavelli, ouvr. cité, préface dédicatoire à Georges de Selve.

(4) Cf. Caninius, ouvr. cité, préface à Casca, archevêque de Bénévent.

que dans la philosophie de Platon, très affirmative au sujet de notre destinée future.

Le platonisme jouissait alors d'une véritable faveur en Italie, et comme l'homme, entrevu au travers de cette philosophie, met en relief le dualisme de la nature, et par conséquent la destinée immortelle de l'âme différant en substance du corps mortel, il suffisait d'y recourir pour justifier un certain illogisme de pensée. En substituant une métaphysique à l'autre, on pouvait établir ce qu'il y avait en quelque sorte d'essentiel dans le *Manuel* : la fameuse distinction entre les biens qui dépendent de nous et ceux qui n'en dépendent pas.

Ceux qui dépendent de nous sont ceux qui dépendent de l'âme participant seule à la raison; ceux qui n'en dépendent pas sont au contraire soumis à la contagion du corps. Or rendre l'âme de plus en plus indépendante du corps, c'est la rendre libre, la purifier, la préparer à goûter la vérité: il sera donc possible, par cet ascétisme du renoncement que prêche le *Manuel*, par ce détachement de l'âme d'avec tout ce qui la trouble et lui est extérieur, d'aller vers l'Idéal, qu'Il soit le Dieu de Platon ou le Dieu des chrétiens (1). Cette doctrine éclectique, peu philosophique en ce sens qu'elle ne suivait pas jusqu'à ses principes le stoïcisme d'Épictète, pouvait satisfaire les Italiens, esprits légers et superficiels, mais non les Allemands, esprits logiques, profonds sinon lourds. Ces derniers n'éditeront pas le texte d'Épictète sans y joindre toutes les citations des Pères de l'Église ou de la philosophie antique qui s'y associent naturellement. Ils ont posé en principe que la philosophie est excellente pour préparer à la théologie (2) ; dès lors leur érudition facilitant

(1) Cf. Politien, lettres citées.

(2) Cf. Wolf, édition d'Épictète (Bâle, 1563), préface à J. Baptiste Hainzelio.

tous les rapprochements, ils sont d'excellents ouvriers du néo-stoïcisme.

C'est ainsi que Scheyck en 1554, Wolf en 1563 donnent l'un une édition du *Manuel* et des *Entretiens* (1), l'autre une édition plus complète, car il y joint les *Commentaires* de Simplicius et une nouvelle traduction du *Manuel* qui corrige les erreurs de celle de Politien.

Tous deux font aux citations, dans leurs notes critiques, une place qui leur permet d'établir la concordance entre les lettres sacrées et profanes, mais Wolf pousse plus loin que Scheyck ses préoccupations de chrétien. Il ne craint point de critiquer la morale d'Épictète, non point dans l'idéal qu'elle propose à nos efforts, mais dans les moyens qu'elle nous offre de le réaliser. Il est tout près de reconnaître ce que Pascal mettra en relief avec tant de vigueur dans son *Entretien avec M. de Sacy :* qu'il a manqué à Épictète de reconnaître la faiblesse de l'homme après en avoir compris la grandeur (2).

Nous arrivons ainsi à un néo-stoïcisme plus franchement chrétien, à un néo-stoïcisme qui va montrer que si la morale stoïcienne a conçu un idéal sublime qu'elle n'a point pu réaliser, c'est qu'elle ignorait le dogme de la chute et celui de la rédemption; pour que cette morale soit pratique et parfaite, il n'y a donc qu'à compléter les préceptes qu'elle nous donne par ceux des Écritures et de l'Évangile.

Telle est la thèse soutenue par Thomas Naogeorgius dans son petit traité : *Moralis philosophiæ medulla seu Epicteti Enchiridion cum explanatione.* Il reprend point par point tous les préceptes du Manuel mettant en évidence ceux qui lui semblent impraticables. Sans doute il applaudit à la solution théorique du problème du mal telle que l'admet le

(1) Cf. Scheyck (Bâle, 1554, in-4).
(2) Cf. Wolf, *Commentaires du Manuel*, éd. citée, passim.

stoïcisme, mais pratiquement il ajoute que si le péché est le seul mal véritable, la foi en la rédemption peut seule justifier le pécheur, libérer la nature déchue, lui rendre sa pureté première, redresser nos opinions sur les maux et les biens véritables, et par l'espérance en Dieu, le bien suprême, nous apprendre à renoncer à tous les autres biens et à ne pas trembler devant la mort (1).

Un élément nouveau est venu s'ajouter au néo-stoïcisme des traducteurs de Cicéron et de Sénèque. La morale stoïcienne n'est plus seulement admise et vantée parce que l'idéal de vie qu'elle propose à l'homme est le plus élevé qui se puisse concevoir, et qu'elle s'accorde sur plus d'un point avec les exigences des consciences chrétiennes, mais aussi parce que, complétée par la morale chrétienne, elle est vraiment efficace et peut travailler à l'œuvre moralisatrice dont ce siècle sent le besoin.

Les traducteurs français d'Épictète ou de Marc-Aurèle, le grand empereur stoïcien, qu'il n'est point permis de passer sous silence lorsqu'on parle du stoïcisme pratique de la dernière période, suivront ce même sillon.

Le rationalisme de la Réforme, l'abaissement de la moralité l'irréligion ou une religion mal comprise d'une part, de l'autre les malheurs publics et privés vont donner en France à la restauration du stoïcisme les mêmes caractères.

Du Moulin (2), l'auteur de la première *Traduction du Manuel* en français, a été, selon quelques-uns, sympathique à la Réforme. Il vit à la petite cour de Marguerite de Navarre suspecte à l'orthodoxie, et trouve que de « ce Manuel l'on

(1) Cf. *Moralis philosophiæ medulla seu Epicteti Enchiridion cum explanatione Thomæ Naogeorgii* (Strasbourg, 1554, in-8). Thomas Kirchmaier né en Bavière en 1511, pasteur protestant, polémiste et philologue, mort en 1563.

(2) Cf. *Le Manuel d'Épictète*, trad. d'Antoine du Moulin (Lyon, 1544).

peut tirer plus de profit qu'il n'en peut promettre, ni le lecteur espérer », et il le publie simplement, sans commentaire, il trouve avec raison que ce petit traité de morale se suffit à lui-même.

Jean de Coras (1), magistrat de Toulouse, fuit devant un terrible fléau : la peste qui sévit alors dans cette ville. Il ne trouve rien de mieux pour se refaire l'âme que de traduire de l'Épictète apocryphe, la fameuse *Altercation de l'Empereur Adrien*... Épictète lui apparaît, au travers de ce petit opuscule de peu d'importance, un vrai chrétien, car « ses sentences divinement chrétiennes et chétiennement divines en peu de paroles comprennent la loi et les prophètes ». Les notes en effet qui chargent les marges de la traduction tendent toutes à ce même but : rapprocher la pensée antique, dans ce qu'elle eut de plus élevé, de plus grand, de plus profondément moral, de la pensée chrétienne, c'est-à-dire des préceptes de la loi divine révélée dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et nous y voyons Sénèque, Cicéron, Diogène de Laërte, Aulu-Gelle, Plaute, Plutarque, Juvénal voisiner avec les Pères de l'Église, les Prophètes, les Apôtres et Jésus lui-même.

Après Coras, c'est un franc réformé qui va reprendre Épictète, et cette fois dans le *Manuel*. En 1567, Rivaudeau donne une première traduction du *Manuel* sous ce titre (2) : *La doctrine d'Épictète stoïcien, comme l'homme se peut rendre vertueux, libre, sans passion...* », traduction dont les commentaires font plus d'une fois songer à ceux de Naogeorgius : même souci de rapprocher les textes profanes et sacrés et surtout de les compléter les uns par les autres.

(1) Cf. *Altercation en forme de dialogue de l'Empereur Adrien et du philosophe Épictète par Maître Jean de Coras, docteur en droit et conseiller du roi au parlement de Toulouse* (Paris, 1558).

(2) Cf. édition de Poitiers, 1567, passim.

L'auteur vient-il de citer ce passage d'Épictète : « que la mort, l'exil et tout ce qui effraie le plus les hommes soient sans cesse devant vos yeux », il ajoute : « Cicéron dans les *Tusculanes* et d'autres philosophes l'avaient fort recommandé; mais cette méditation de la mort est propre au chrétien, parce qu'il faut qu'il pense à la mort du Christ et qu'il soit lui-même tué, meurtri et enseveli avec le fils de Dieu s'il veut revivre et régner avec Lui. »

Un simple précepte de raison devient un précepte de foi, et partant un précepte pratique; la mort naturelle conduit le chrétien à la vie surnaturelle, la méditation de la mort se trouve ainsi justifiée.

La traduction de Marc-Aurèle (1) est contemporaine de celle d'Épictète; l'auteur, un magistrat du nom de Pardoux, y joint des *Commentaires* dans lesquels il traduit en chrétien ce que Marc-Aurèle exprime en stoïcien. Marc-Aurèle écrit quelque part « ne souffre pas que la principale partie de ton corps qui est l'âme soit serve ou soit ravie ou envahie par une étrange impétuosité », et nous lisons en marge : « Qui fait péché est serf à péché, ainsi le dit saint Paul. » Mais il y a plus : quand un texte paraît au traducteur trop éloigné du christianisme qu'il veut défendre, il se contente de l'annotation brève et dédaigneuse : « mot », ou bien il n'hésite point à altérer le texte, en l'avouant toutefois.

Que faut-il de plus pour comprendre que le stoïcisme chez tous ces traducteurs n'a pas servi seulement la cause des lettres ou de l'érudition (2) ? Sans doute l'humanisme l'a vulgarisé; sans le mouvement de la Renaissance, qui a jeté

(1) Cf. *Préface* (édition de Lyon, 1570). Un privilège datant du 15 février, est accordé à la veuve d'un libraire de Lyon, Antoinette Perronet.

(2) Cf. V. Giraud, *Blaise Pascal, Études d'histoire morale*, p. 15, note 1 (Paris, 1910).

sur cette philosophie sa vive lumière, le stoïcisme n'aurait peut-être pas rallié d'aussi nombreux suffrages dans les rangs des moralistes chrétiens, mais aussi ce qui fit son succès, c'est qu'il vint à son heure. On connaissait mal la morale catholique, et c'est juste au moment où le besoin d'une morale ferme et sévère se faisait sentir que l'on retrouvait dans l'antiquité la vraie morale du devoir. Avec elle renaît non seulement l'espoir de réformer les mœurs, mais encore de ranimer la foi en des dogmes auxquels, soit par indifférence, soit par faiblesse, soit par immoralité ou par méfiance, on ne croit plus. Tel est le mobile, conscient ou inconscient, qui jette tant de moralistes vers le stoïcisme, que ce soit le pur stoïcisme du *Manuel*, ou celui de Marc-Aurèle, le stoïcisme singulièrement adouci d'un Sénèque ou celui de Cicéron tout teinté de platonisme.

Mais nous n'avons là que des essais de seconde main. Les grandes lignes du néo-stoïcisme s'y retrouvent très nettes; il leur manque toutefois l'unité caractéristique de toute œuvre de valeur. Or il n'y a que deux unités possibles, et d'abord, celle que peut créer la logique de la pensée et qui est la marque d'un esprit toujours d'accord avec lui-même, suivant imperturbablement, et sans en perdre un chaînon, la longue série des arguments d'une sévère déduction; c'est l'unité du mathématicien ou du philosophe lorsqu'il bâtit un système. Cette unité est tout idéale; elle ne peut satisfaire que quelques esprits doués d'aptitudes spéciales, des logiciens ou des mathématiciens par exemple, tels que furent Descartes et Kant. C'est celle qui convient au stoïcisme, œuvre de rigoureuse logique avant tout, mais qui demande pour être saisie la profondeur de vue du philosophe ou la rigueur de logique du mathématicien. Cette unité ne pouvait convenir aux philosophes moralistes de la Renaissance. Reste une

autre unité, celle-là plus vraie, plus intéressante, plus originale, en ce qu'elle est vraiment l'œuvre d'un homme et qu'elle émane de toutes les puissances de son âme. C'est celle qui est l'expression de toute une vie. Elle a cela de particulier qu'elle fait entrer une personnalité tout entière comme facteur dans la renaissance d'un système, et en indique la véritable portée en faisant choix des éléments qui sont vraiment viables en lui.

Il semble que deux hommes au XVIe siècle aient vraiment essayé de réaliser cette unité sous deux formes différentes : Juste Lipse et Du Vair. L'un aurait en quelque sorte embrassé le stoïcisme dans son ensemble, le suivant dans son évolution à travers les âges, dans tous les détours de sa casuistique; l'autre l'aurait directement vécu et nous aurait donné le résultat de son expérience. L'un, foncièrement érudit, a compilé les textes avec l'exactitude méticuleuse du savant, du philologue, de l'éditeur et du commentateur de textes. Il est le digne descendant de toute une lignée d'humanistes. Il s'entend à publier des éditions, à restaurer des textes, à les commenter, à les critiquer. L'autre, plus homme d'action, mêlé intimement aux luttes de son temps, n'a pas eu les loisirs d'un lettré, ni la formation de l'humaniste professionnel pour puiser aux sources mêmes du stoïcisme. C'est plutôt dans le milieu ambiant qu'il va chercher sa philosophie déjà transformée par les courants que nous avons signalés, déjà vécue par une élite, déjà vulgarisée par ces ouvrages de seconde main. C'est donc ici, l'expérience personnelle, une vie d'action qui va donner une unité au stoïcisme de Du Vair et lui permettre d'en faire une synthèse vivante.

Tels sont les deux auteurs dont nous allons examiner les œuvres et qui doivent nous donner enfin une expression complète du néo-stoïcisme.

TROISIÈME PARTIE

DEUX NÉO-STOICIENS

JUSTE LIPSE ET DU VAIR

CHAPITRE PREMIER

JUSTE LIPSE. — SA VIE

Rubens nous a laissé de Juste Lipse un portrait frappant dans son beau tableau des quatre philosophes. Lipse y est représenté en même temps que le savant Grotius, à côté du grand peintre lui-même et du frère de ce dernier. Son attitude convient à merveille à celle du docte professeur qu'il fut durant toute sa vie; sa main gauche est appuyée sur un livre dont il signale sans doute le passage qu'il explique, tandis que sa main droite, entr'ouverte et légèrement soulevée, semble toute prête au mouvement rythmé qui accompagne si souvent la parole de l'orateur. Le regard un peu fixe, mais profond, semble suivre la pensée et ne rien voir du monde extérieur. La figure anguleuse, que les longues et patientes recherches de l'érudit ont marquée de rides précoces, ressort mieux encore dans la large fraise qui l'encadre; une barbe en pointe en accentue le contour allongé.

Cet homme s'imposa à ses élèves dès l'âge de 24 ans, et plus tard à tous les savants de son temps. Sa réputation fut universelle; elle lui ouvrit deux fois les portes des universités protestantes, à Iéna et à Leyde, et enfin celles d'une université catholique difficilement accessible, à Louvain; elle lui valut d'être recherché par les plus grands princes, d'être loué

par tous les savants et littérateurs du siècle. Il en est peu, qui, l'ayant connu, ne lui accordent point quelque note élogieuse.

Mais précisons, par une rapide étude de la vie du philosophe, les principaux faits qui nous permettront de dégager sa personnalité et par conséquent de comprendre sa pensée.

Né le 15 novembre 1547, à Isque, petit village situé entre Bruxelles et Louvain, Lipse eut parmi ses ancêtres, à ce qu'il nous dit, des érudits. Son aïeul, Nicolas Lipse, vécut dans le calme de l'étude; son grand oncle, Martin Lipse, fit à titre de savant la connaissance d'Érasme. Est-ce cette hérédité d'humanisme qui explique l'intelligence précoce de l'enfant? Toujours est-il que dès l'âge de 6 ans, on le fit entrer dans une école de Bruxelles, où il fut rapidement initié à la langue latine qu'il écrivit plus tard avec une facilité, une élégance merveilleuses. A 10 ans, il est envoyé au collège d'Ath, dans le Hainaut, où il fut obligé de parcourir, comme tous les écoliers de son temps, le cycle complet des études souvent longues et fastidieuses; il s'en plaignit du reste. Il n'acheva ses humanités que deux ans après au collège des Jésuites de Cologne; il se livra alors avec passion à l'étude de la rhétorique et de la philosophie, au point même d'en inquiéter ses maîtres. De tels maîtres ne devaient pas manquer de laisser une profonde impression sur leur élève. Non seulement ils marquèrent son esprit d'un dogmatisme presque intransigeant, mais ils surent s'attacher son cœur (1). Lipse était

(1) Il suffit pour s'en rendre compte de lire la lettre qu'il écrivit à son ami le Père Del Rio, lors de sa rupture avec Leyde, en 1591 : « Mon R. Père, le vieil et ancien attachement que vous et votre compagnie m'avez toujours montré m'interdit de vous cacher le grand acte que je viens d'accomplir. La bonté de Dieu m'a permis de m'arracher aux filets qui m'enveloppaient, et je suis arrivé sain et sauf chez vos Pères en Allemagne. Quand je dis sain et sauf, je mens, car j'y suis arrivé malade

tout près, dans son enthousiasme, de céder à une vocation qui eût été peut-être un peu précoce : il n'avait que 16 ans, lorsqu'il fut rappelé précipitamment à la maison paternelle.

C'est à Louvain qu'il acheva alors ses études, en les complétant par le droit, dont il ne fera aucun usage direct dans sa carrière, mais qui a pu cependant donner à son esprit une certaine parenté avec ce stoïcisme pratique dont le droit romain est tout pénétré.

Son premier ouvrage fut un ouvrage de pure philologie : les *Variarun lectionum libri III*. L'auteur fut bientôt signalé comme un excellent humaniste, et le cardinal de Granvelle le prit sous sa protection, l'attacha à sa personne pour l'emmener en Italie. Lipse put ainsi réaliser ce beau rêve qu'il caressait comme faisaient les lettrés de son temps, attirés irrésistiblement vers ce foyer de lumière. Ce voyage allait du reste porter d'excellents fruits. C'est en Italie que le jeune humaniste ira prendre contact avec les maîtres de la Renaissance : les Muret, les Paul Manuce, les Carlo Sigonio, les Pierre Vettori, etc.; il puisera aux riches bibliothèques du Vatican, des Farnèse et des Sforza, et préparera ainsi les matériaux de ses belles éditions de Plaute, de Tacite et de Sénèque. Il sera à la source des manuscrits et recevra l'enseignement de la ville éternelle. Il pourra donc la quitter avec cette moisson de notes qui serviront d'ample matière à ses commentaires.

Lipse ne prolongea pas longtemps ce séjour; il revint à Louvain dès que le cardinal de Granvelle eut pris possession de la vice-royauté de Naples. Suivant quelques-uns; il mena,

et accablé sous le poids de mes péchés. Mais, par la miséricorde de Dieu et le secours de vos Peres, me voici délivré; il ne me reste plus qu'à persévérer dans la bonne voie. Aidez-moi de vos prieres, vous qui avez si efficacement contribué à m'y ramener... » On ne peut avoir de preuve plus directe de l'influence que les Jésuites exercèrent sur lui et de l'affection qu'il leur garda.

pendant le temps assez court qu'il passa dans sa patrie, une vie dissipée; suivant d'autres, et suivant ce qu'il nous dit lui-même, il paya tout simplement « son tribut à la danse et aux gaies réunions d'amis ».

Cette vie banale ne pouvait point lui suffire, l'érudit philosophe cherchait autre chose : les voyages pouvaient l'instruire. Il partit donc pour l'Allemagne, et après avoir revu à Liège son ami Charles Lange, ou Langius, chanoine de Saint-Lambert, passionné pour les fleurs et la philosophie et dont il illustra la mémoire dans son livre *de la Constance*. Il voulut passer par la Franche-Comté pour s'arrêter quelque temps à l'Université de Dôle, qui jouissait alors d'un certain éclat. Juste Lipse y fut bien accueilli et garda de ce séjour un vivant souvenir dont nous retrouvons plus d'une fois l'écho dans ses lettres. De là il prit la route de Vienne où la recommandation du cardinal de Granvelle et sa réputation lui préparaient un brillant accueil. La cour de Maximilien II, prince tolérant et que l'on soupçonne presque de pencher vers la Réforme, était alors un vrai centre de vie intellectuelle; elle réunissait savants et gens de lettres des plus distingués, c'est dire que le prince fit des offres brillantes à Juste Lipse pour l'attacher à sa personne. Ce dernier eut le courage de refuser et de ne point aliéner sa liberté; à peine âgé de 24 ans, il avait suffisamment affirmé sa personnalité pour ne rien vouloir sacrifier de son avenir de travail et de liberté.

Il continua donc son voyage à travers l'Allemagne, visita successivement la Bohême, Prague, la Misnie, la Thuringe, la Saxe, lorsque de mauvaises nouvelles lui arrivèrent de la Belgique : c'est la guerre et la guerre civile sans merci; Lipse apprend même que son patrimoine est gravement compromis. Que lui restait-il à faire? Retarder son retour et chercher de quoi vivre, car il était sans ressources. Il le fit : en sollicitant et en acceptant ensuite une chaire d'éloquence et d'histoire

à Iéna. Ce fut le début de cette brillante carrière de professeur, qui fut vraiment pour Lipse toute sa vie et sa gloire.

C'est à partir de ce moment que Lipse entre vraiment dans la période intéressante de sa vie, celle où il pourra faire une bonne application pratique de la morale qu'il a recueillie de sa culture d'humaniste, et nous savons que cette morale ne pouvait être qu'un stoïcisme plus ou moins déguisé, mais réel. Il eut désormais un rôle actif à jouer, celui de professeur, rôle qui ne fut point sans difficultés surtout dans les circonstances où il eut à le remplir.

L'Université d'Iéna était une université protestante, qui avait été créée par le duc de Saxe-Weimar en 1555. Or les princes de Saxe de la branche Ernestine avaient été les premiers à se passionner pour les doctrines de Luther, et lorsque Charles-Quint eut réussi à gagner au parti catholique la branche cadette de la maison de Saxe dite Albertine, ce fut une raison pour que l'autre branche transformât Iéna en centre d'opposition contre l'Empire. Lipse comme catholique se trouvait donc dans une situation fort délicate; ce fut une excellente occasion pour lui d'apprendre les avantages du « *sustine* » stoïcien, soit qu'il ait eu parfois à supporter sans rien dire certains procédés peu fraternels de ses collègues, jaloux des faveurs dont il jouissait, lui catholique et fort jeune, dans une université protestante, soit qu'il ait eu à lutter contre les troubles de sa propre conscience. Lipse devait-il aller jusqu'à se convertir au protestantisme? Nous n'avons à ce sujet aucun document précis; nous en sommes réduits aux conjectures : le seul fait positif à relater, c'est que le jeune professeur quitta Iéna le 1er mars 1574, après avoir donné et fait agréer sa démission au prince.

Mais une nouvelle influence va se faire sentir dans sa vie et le ramener aux traditions de sa famille. A son retour, il fit connaissance à Cologne d'une veuve plus âgée que lui,

Anne Calstria, il l'épousa. Elle était, dit-on, issue d'une famille patricienne de Louvain, ultra-catholique. Cette union fut-elle heureuse? Certaines anecdotes semblent dire que le bonheur fut très relatif, la femme étant de caractère acariâtre. Il trouva là sans doute l'occasion de pratiquer un certain stoïcisme; d'autre part, sa femme dut préparer, sans nul doute, bien qu'indirectement, la phase de pur catholicisme de ses dernières années.

Lipse demeura près de neuf mois à Cologne et y continua ses travaux. Il écrivit là ses *Antiquarum lectionum libri IV* contenant des commentaires et des corrections sur les comédies de Plaute; prépara des notes philosophiques et historiques sur Tacite dont il devait publier, peu de temps après, une édition excellente.

Pendant ce temps, la guerre civile semblait avoir calmé ses fureurs. Le terrible duc d'Albe avait été remplacé par un homme plus conciliant, Requesens, qui avait proclamé à Bruxelles une amnistie générale, et supprimé le Conseil des troubles, ce terrible instrument de tyrannie qui fit tomber tant de nobles têtes. Juste Lipse revint alors à Isque dans la maison paternelle qu'il chérissait, espérant trouver là le repos nécessaire à son travail. Ce calme ne fut que de peu de durée. La pacification n'était qu'apparente, les soldats des partis contraires désolaient la campagne, et Lipse fut contraint d'abandonner sa maison pour se réfugier à Louvain. Il put y séjourner juste assez longtemps pour se remettre à l'étude du droit, et pénétrer aussi l'esprit des lois de l'antiquité qui jettent un jour nouveau sur les révolutions de l'histoire et les doctrines des différentes écoles philosophiques. Il résuma alors les travaux des jurisconsultes de son temps, donna le recueil des lois édictées par les anciens rois de Rome et l'importante loi des XII Tables. Quelle prodigieuse activité que celle de cet homme, qui, ballotté de tous côtés, à

la suite des malheurs de sa pauvre patrie, sut néanmoins utiliser précieusement ses loisirs forcés pour la gloire des lettres!

La guerre vint bientôt l'atteindre dans ce nouveau refuge. La question religieuse, compliquant encore la question politique, aggravait de jour en jour les dissidences entre les provinces catholiques du Sud et les provinces calvinistes du Nord des Pays-Bas. La guerre civile reprit avec plus de force et après la destruction de l'armée nationale à Jembloux, en 1578, le soldat espagnol entra en maître à Louvain. Lipse dut s'enfuir, et si sa demeure ne fut point à nouveau complètement pillée, il le dut à la protection de son ami Del Rio, futur jésuite, membre alors du conseil de Don Juan et juge dans le camp royal. A Anvers, où se réfugia alors le philosophe, on voit encore, dans le Musée Plantin, la chambre qu'il occupa, fort peu de temps, il est vrai; car, les troubles continuant, il lui fallut une situation pour vivre. Il la chercha et, une seconde fois, il ne la trouva que dans le parti protestant, à l'Université de Leyde nettement calviniste.

La nécessité avait étouffé tous ses scrupules religieux. Peut-être pensa-t-il alors pour se justifier au « fatum » stoïcien contre lequel il est bien fou de se débattre; les stoïciens seuls étaient capables de lui donner les excellentes leçons de résignation dont il avait besoin.

La période de Leyde fut, en effet, une des plus fécondes pour le travail personnel du savant. Il publia ses *Electa*, recueil de notes sur les sujets les plus divers, pleines de remarques ingénieuses, puis d'autres notes sur Valère-Maxime, des remarques sur Sénèque le Tragique, Velleius Paterculus, etc., et enfin, en 1583, le fameux traité *de la Constance* qui semble être précisément le résumé de ses réflexions philosophiques, et nous présente leur auteur sous l'aspect d'un véritable stoïcien. Lipse se trouvait alors en

pleine possession de son talent; nourri du suc substantiel des lettres antiques, les circonstances au milieu desquelles il vivait, l'exil, la perte de ses biens, les difficultés qu'il éprouvait alors pour assurer sa vie matérielle, l'orientèrent tout naturellement vers la philosophie de Sénèque. Il put y apprendre la résignation et en même temps exprimer cette résignation dans de belles phrases; il put aussi servir une noble cause, celle de l'humanisme chrétien, et prouver que les belles lettres conduisent naturellement à la philosophie et au christianisme.

Ce traité *de la Constance* (1), qui est l'œuvre marquante de cette période, eut un immense succès, on le préférait à tous les autres ouvrages d'érudition de Lipse; cela se comprend : il répondait à merveille aux préoccupations de l'heure présente.

Dans sa veine philosophique, après ce premier essai de stoïcisme pratique, il se produisit comme un arrêt. Juste Lipse était beaucoup plus un érudit et un professeur qu'un philosophe. Sénèque l'avait d'abord séduit par la richesse et l'élégance de ses développements de morale pratique; il se prépara ensuite à l'étudier comme philosophe lorsqu'il écrivit, dans la *Manuductio ad philosophiam stoïcam* et dans la *Physiologia Stoicorum*, comme une sorte d'exposé dogma-

(1) Le traité *de la Constance* eut un prompt et immense succès. Naudé, le comparant à la cassette dans laquelle Darius serrait ses pierres précieuses, disait que Lipse avait eu l'art d'y répandre et d'y faire entrer tous les trésors de son esprit, et tout ce que son style avait à la fois de plus brillant et de plus élégant (*Vie de J. Lipse*, Bruxelles, 1838, in-32); et nous lisons dans Bayle : « Nous connaissons un exemplaire fort curieux du traité *de la Constance*. » Guillaume Barclay l'avait fait relier avec des feuilles de papier blanc intercalées et en avait fait un *album amicorum*. Un grand nombre d'hommes distingués de ce temps : Casaubon, Martin Del Rio, Dousa, Miræus, Erycius Puteanus, Philippe Rubens, Balthazar Moretus et beaucoup d'autres y avaient mis leur signature.

tique du stoïcisme qui devait servir de préface à sa grande et complète édition de Sénèque; mais il l'écrivit beaucoup plus tard, lorsqu'il se sentit pour ainsi dire arrivé au port, l'âme au repos et l'existence assurée dans la calme Université de Louvain.

A Leyde, il traversait une période trop troublée pour qu'il n'en parût point quelque chose dans l'ouvrage qu'il publia alors, les *Politiques*, ouvrage qui souleva de vives polémiques. On sent qu'il est préoccupé au plus haut point de cette question religieuse, qui met du reste sa patrie à feu et à sang et qui est cause de tant de malheurs. Au milieu de tels événements, on aurait pu s'attendre à une solution toute de tolérance. Il n'en fut rien. Lipse se montra, dans certains chapitres, celui par exemple où il traite des rapports de l'Église et de l'État, d'une intransigeance qui semble du moyen âge. Ne va-t-il pas jusqu'à conseiller les moyens extrêmes contre les hérétiques perturbateurs de l'ordre religieux, puisque ces deux ordres lui paraissent étroitement unis? *Ure et seca*, écrit-il, *brûle et coupe*, il vaut mieux perdre un membre que le corps entier. Il est vrai que c'était un mot de Cicéron, et que le citateur n'en avait peut-être point calculé toute la portée. Lipse est trop plein des souvenirs de cette antiquité qui avait défendu les mêmes doctrines que lui et particulièrement l'union étroite des pouvoirs politiques et religieux, pour ne point l'écouter. D'autre part, il est un homme de tradition; il est hanté, dans cette occasion encore, par le souvenir de son passé; il a gardé l'empreinte de sa première éducation, et les Jésuites sont restés dans son esprit et dans son cœur; sa femme ne doit point être du reste étrangère à cette évolution religieuse, qui n'est pas à vrai dire une évolution, mais plutôt un retour à la première forme de son catholicisme, celle qui était née de ses années de collège.

On lui reprocha ses opinions politiques avec une extrême violence. Fatigué des luttes qu'il eut alors à subir avec ses ennemis du dehors, la conscience de plus en plus troublée peut-être des concessions qu'il devait faire au parti protestant, il demanda et obtint un congé de six mois pour les eaux de Spa et ne revint pas à Leyde. En quittant Spa, il alla s'enfermer chez les Jésuites de Mayence; c'est le signal de sa rupture avec la Hollande (1591). Mais telle était alors sa réputation, que des offres les plus avantageuses lui vinrent de tous côtés. Il fut sollicité tour à tour par le duc Guillaume de Bohême, son frère l'évêque de Cologne, le cardinal Frédéric Borromée, les cardinaux Colonna, le pape Clément VIII, le duc de Ferrare, le roi de France lui-même Henri IV, le sénat de Venise, les Universités de Padoue, Bologne, etc.

Il refusa tout, sans doute par amour de l'indépendance, par lassitude physique et morale, mais aussi beaucoup parce que les Jésuites surent s'attirer le retour définitif de leur ancien élève par la promesse d'une situation brillante à l'Université catholique de Louvain (1). Cette situation, il l'obtint en effet, grâce à l'aide de ses puissants amis, qui intervinrent en sa faveur auprès de Philippe II. Il fut nommé en 1592 professeur d'histoire et de littérature dans cette Université de Louvain qui avait été autrefois une des plus illustres et des plus florissantes d'Europe, mais qui avait souffert des désordres de la guerre civile. Lipse prit à cœur de lui rendre sa splendeur passée; il avait du reste tout ce qu'il fallait pour le faire, situation, crédit, et cette fois situation bien nette au dehors, vis-à-vis de ses collègues, et au dedans, vis-à-vis de sa propre conscience.

(1) Est-ce aux Jésuites qu'il faut aussi attribuer la rupture avec Leyde? Cette opinion serait vraisemblable si l'on s'en rapporte à la lettre citée plus haut (p. 152) et si l'on remarque que la rupture ne fut définitive qu'après le séjour de Lipse chez les Jésuites de Mayence.

La période de Louvain sera, en effet, le couronnement de la carrière de Lipse et marquera le développement complet de son stoïcisme. Il put dès lors s'adonner sans crainte à ses goûts d'érudit, d'historien philosophe et de directeur de consciences. Il put amasser les matériaux qui seront nécessaires à son grand ouvrage final : ses Commentaires sur Sénèque, qu'il n'achèvera point, car on sait que la mort le surprit quand il en était encore aux *Questions Naturelles*. Les préfaces heureusement nous restent, comme une source précieuse de renseignements sur l'état d'âme de leur auteur vis-à-vis des morales anciennes; nous voulons parler ici de la *Manuductio* et de la *Physiologia*, qui furent publiées ensemble en 1604. Lipse pouvait alors laisser percer dans sa parole et dans ses livres quelque chose de ses préoccupations religieuses et philosophiques. Il n'avait aucun ménagement à garder, et c'est ainsi que son enseignement exprimera l'idée maîtresse de toutes ses recherches, le principe même du néo-stoïcisme : il veut interpréter chrétiennement le stoïcisme. A Louvain, Lipse ne professait point expressément la philosophie, mais il professait la littérature et l'histoire; or quelle meilleure occasion pour parler philosophie et surtout philophie stoïcienne, que de commenter Tacite et Sénèque!

Pendant cette période se passa un fait intéressant qui met bien en relief l'influence que Lipse exerça non seulement sur les étudiants de l'Université, mais encore sur ceux de l'école des Jésuites : c'est sa rencontre avec Duvergier de Hauranne, le futur abbé de Saint-Cyran. Ce dernier dut arriver à Louvain dans l'automne de l'année 1600, et, sans doute, fut mis en relation avec Lipse à l'occasion de ces joutes littéraires qui se donnaient d'ordinaire dans les écoles des Jésuites. Là, le jeune étudiant attira très vivement l'attention du savant professeur, qui crut bon de lui conseiller par lettres, comme remède à sa fougue immodérée, l'étude de la théo-

logie (1) et plus tard celle des Pères de l'Église dont Lipse s'était lui-même si substantiellement nourri (2). Or ces lettres sont datées de 1603 et 1604, années où paraissait la *Manuductio*. Le jeune étudiant put donc constater un rapport étroit entre les conseils du maître et sa conduite, il trouvait là une adaptation directe de la théologie à la philosophie la plus proche du christianisme : le stoïcisme.

Duvergier soutint sa thèse dans cette même Université, et Juste Lipse remarqua, dans une de ses lettres, que l'examen du jeune candidat donna les plus belles espérances (3). Malheureusement ce dernier quitta bientôt Louvain, et à la mort de Lipse qui survint peu de temps après, en 1606, il allait perdre le sage qui était le mieux à même de discipliner son esprit et de modérer son intransigeante ardeur. Lipse, du reste, n'avait pas rompu toute relation avec lui après son départ, puisque nous avons de lui une lettre qu'il écrivit au jeune prêtre dès l'arrivée de celui-ci à Paris : « Mon cher « Duvergier, lui disait-il, je vous exhorte avec instance et « prière, d'éviter avant tout de scruter la conduite des autres. « Au contraire, soyons bienveillants envers tout le monde, « sévères et durs pour nous-mêmes. C'est là le vieux précepte « de Socrate (4). »

N'avons-nous pas, après cet exemple, l'impression que Lipse

(1) Cf. J. Lipse, dans *Opera omnia*, t. II, p. 197 (Anvers, 1637), la lettre du 26 février 1603 et celle du 9 mars 1604.

(2) Cf. Abbé J. Laferrière, *Etude sur Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran* (Louvain, 1912).

(3) Cf. J. Lipse, *Opera omnia*, t. II, p. 238 : « ... respondit sic prompte argute, firmiter, ut cum admiratione voluptatem gigneret in animis auditorum. Seria fide hoc testificor et Deum precor promovere hoc ingenium suo honori, reipublicæ christianæ bono, cui natum auguramur. »

(4) Cf. *ibid.*, p. 209 : « Mi Vergeri, hoc in primis vitare te hortor et rogo, in alios inquirere te negligere : contra fiat, benigni in omnes, severi vel asperi in nos simus. Socratis præceptum vetus erat. »

était un vrai directeur d'âmes. Il y a certes en lui plus qu'un érudit, plus qu'un écrivain et même qu'un psychologue : il y a un sage qui cherche à mettre en pratique sa doctrine, et qui, par conséquent, la présente aux autres, vécue, ayant passé au travers de lui-même. Sa foi vive des dernières années, en même temps qu'elle cherche à s'appuyer sur les témoignages des philosophes stoïciens et des Pères de l'Église, lui inspire des ouvrages de pure dévotion que certains de ses contemporains trouvent indignes d'un philosophe. Il ne s'en émut point, il ne consentit même pas à se défendre; touchant aux extrémités de la vie, il trouva qu'il devait s'occuper de choses plus sérieuses et plus importantes.

Son âme de croyant revit à cette heure, elle a fait rentrer dans l'ombre les curiosités de l'érudit et du philosophe. Peut-être trouva-t-il alors, tout au fond de soi-même, cette conviction que Pascal saura exprimer d'une façon si sublime, que la raison est bien pauvre pour répondre aux exigences du cœur et que le cœur à lui seul va plus loin et plus sûrement à ce qui lui donne sa vie et sa force. La raison n'a que faire de lutter avec la grâce qui vous prend et vous emporte. C'était ce que le philosophe avait entrevu dans saint Augustin, qu'il cite souvent, et ce qu'il aimait à retrouver dans le « fatum » stoïcien.

Mais ce qu'il faut surtout retenir de cette dernière période et qui est concluant pour la pensée de Lipse, c'est qu'il mourut en chrétien. Ce fait a son importance pour nous qui avons la mémoire toute pleine des exemples de ces sages païens de la Renaissance qui n'eurent de chrétien que le nom; ils ne surent pas même à leur dernier moment se dégager de leur culture païenne. Le stoïcisme, loin de troubler sa foi, n'avait servi qu'à la fortifier; la source de la vérité est toujours une, quel que soit le courant qui l'apporte.

Juste Lipse fut atteint, vers le milieu de mars 1606, d'une fluxion de poitrine qu'il devina mortelle. Il fit aussitôt appeler le savant jésuite Léonard Lessius, son confesseur, et se prépara à mourir chrétiennement. Comme l'un de ses amis vantait tout haut auprès de son lit sa résignation vraiment stoïque, il l'interrompit par ces mots : « Ce sont des choses vaines », et montrant du doigt un crucifix, il ajouta simplement : « Voilà la vraie patience » (1).

Telle est la fin émouvante de ce stoïcien chrétien, de celui qui fut en somme le restaurateur du stoïcisme à la Renaissance, ou plutôt, si nous voulons être exacts, le fondateur du néo-stoïcisme.

Dans cette rapide revue d'une vie très mouvementée, Lipse nous apparaît comme un sage, mais un sage très humain. De la vertu antique des premiers stoïciens, il a gardé la modération, et non le courage. Il supporta les vicissitudes du sort, plutôt qu'il ne les brava; il en souffrit, mais volontiers il aurait voulu trouver le remède pour n'en point souffrir : c'est du reste ce sentiment qui lui dicta *La Constance*. Est-ce par tempérament, par conviction pratique, par contre-coup d'une éducation toute particulière, donnée par ses maîtres les Jésuites, du reste excellents humanistes, qu'il sut ainsi s'adapter aux hommes et aux événements? Son stoïcisme tout particulier s'explique par ces trois causes à la fois.

De santé débile, par tempérament, il ne fut donc point un lutteur, il n'en avait pas la force; c'est pour cela qu'il aima mieux tourner les difficultés que de les prendre en face; la vie lui avait de plus appris qu'il y a bien des cas où les grands sacrifices sont inutiles. S'il n'eut point de goût pour

(1) Cf. dans *Opera omnia*, t. I (Wesel, 1675). *Vita Justi Lipsii*, par Aubertus Miræus.

l'extrême pauvreté, pour le grabat d'Épictète ou sa lanterne de terre, il n'en méprisa pas moins, en bon disciple du Portique, les richesses et les honneurs. Il accepta les charges qui lui permettaient de vivre; mais les places en vue, il sut qu'elles suscitaient bien des envieux, et c'est par sagesse, autant que par l'expérience malheureuse qu'il en a faite, qu'il les rejeta. Lorsque l'archiduc Albert lui offrit le titre de conseiller d'État, il le refusa : « Je crains, dit-il, que le titre de conseiller d'État n'excite l'envie; j'aimerais mieux être le conseiller privé de son Altesse. Je n'aspire pas aux titres. Ici, dans nos séances publiques, je marche toujours le dernier des professeurs, au grand étonnement des étrangers. » Lipse avait compris le vrai moyen de garder le calme d'âme que prêche ce stoïcisme dont il avait recueilli plus d'un exemple au cours de ses études classiques. Ses études, il les avait faites si complètes, sous la direction des Jésuites, ces maitres qui furent à la fois les restaurateurs de la culture des lettres profanes et les adversaires de la Sorbonne et de ses vieilles méthodes, que l'on peut se demander s'il ne leur doit pas et la souplesse de son esprit, capable de se plier à toutes les doctrines, et l'idée maîtresse de son œuvre qui est celle de l'humanisme chrétien.

En tout cas, son stoïcisme se formulera d'abord sous une forme pratique dans *La Constance*. L'auteur, dans cet ouvrage, cherchera à adapter aux temps et aux circonstances ce qu'il a retenu de cette antiquité dont il a nourri son esprit depuis de si longues années « Ce livre, écrit-il en parlant de *La Constance*, et en le comparant à ses autres ouvrages, je l'ai écrit principalement pour moi, ceux-là pour ma renommée, celui-ci pour mon salut. »

Cette phase préparatoire est excellente pour nous permettre de comprendre son stoïcisme; il se l'assimila dans la mesure de ses besoins, il fit une première sélection pratique

des dogmes qui lui semblaient viables, à lui humaniste chrétien, ami des Lettres, savant, chassé de sa patrie par la guerre civile qui la ruine; et ainsi se prépara déjà le choix définitif qu'il va en faire lorsque, dans une deuxième période que nous appellerons celle de son stoïcisme dogmatique, il étudiera, dans la *Manuductio* et la *Physiologia*, point par point, ce stoïcisme dont il suivra toute l'histoire avec la préoccupation bien nette de le comparer au christianisme des livres saints et à celui des Pères de l'Église. C'est donc à l'aide de ces trois ouvrages que nous allons étudier le stoïcisme de Juste Lipse.

CHAPITRE II

LE STOICISME DE « LA CONSTANCE »

Lipse publia *La Constance* en 1583, quand il était à Leyde, professeur à l'Université, professeur certes fort goûté et estimé, mais néanmoins sur la terre d'exil. L'idée de cet ouvrage lui fut donc inspirée par les circonstances mêmes où il vivait. Ne pouvait-il point trouver dans cette philosophie une consolation et une force contre le mal présent. Sans doute, il dut se poser cette question, et il en vint tout naturellement à imaginer un dialogue à la manière des Anciens. Il va philosopher dans les jardins de Langius, comme autrefois l'on philosopha dans le verdoyant Lycée, ou sous les ombrages de l'Académie; c'est, du reste, un moyen facile de rappeler tous les arguments qui, d'une manière ou d'une autre, auront quelque efficacité pour le consoler de la tristesse de l'heure présente.

Lipse fuit loin de sa patrie, bouleversée par la guerre civile; il n'a point autour du cœur « la cuirasse d'airain » qu'il faudrait pour affronter ces maux. Mais Langius connaît le cœur humain, Sénèque surtout le lui a admirablement révélé; il a donc ses arguments tout prêts pour démontrer à son jeune ami que les voyages ne calment point les peines profondes, ne sont qu'un palliatif et non un remède et

parfois même avivent la peine. Il est certaines passions, en effet, qui grandissent quand on les arrête : elles couvent sous la cendre et reparaissent ensuite avec des forces nouvelles (1). Le remède n'est pas ainsi hors de nous, chacun le porte en soi, et Langius conseille à Lipse de descendre en lui-même, d'y chercher la constance, cette force inébranlable d'un esprit droit qui ne se laisse exalter ni abattre par les choses extérieures ou fortuites, qui est faite de cette libre acceptation de tous les événements qui surviennent par l'effet des choses extérieures (2). Mais les moyens d'arriver à ce port de la constance, où habitent la sécurité et la paix, où se trouvent le refuge et l'asile contre tous les maux, ne sont-ils pas d'assurer contre l'opinion le triomphe de la raison, cette part de l'esprit divin immanent dans l'homme, comme le dit Sénèque, tandis que l'opinion est la cause de tous les soucis qui nous rongent, de toutes les passions qui nous emportent, de tous les vices qui sont nos tyrans (3)?

Quel réconfortant programme! Lipse est sous le charme, car Langius a parlé d'un air et d'un ton de voix plus animés que de coutume; il voit briller l'espoir de calmer ses troubles, de mettre une fin à ses peines; il se tourne donc vers Langius comme vers un libérateur, s'écriant : « O mon père..., conduisez-moi où vous voudrez, instruisez, corrigez, dirigez à votre gré! Vous avez un malade prêt à accepter toute médication que vous jugez à propos d'employer, le fer ou le feu (4). »

Comme il est grand et sûr, ce rôle du philosophe! Sénèque le directeur d'âme a fait école. Comme lui, Langius va

(1) Cf. J. Lipse, *La Constance*, traduction de Lucien Bois (Bruxelles, 1873), liv. I, chap. III.
(2) *Ibid.*, chap. IV.
(3) *Ibid.*, chap. V.
(4) *Ibid.*, chap. VII.

pénétrer au fond du cœur de son jeune disciple, découvrant les mobiles secrets de sa conduite. Il lèvera le voile de l'opinion, mettant à nu, avec la brutalité du médecin qui veut se rendre compte, la vanité de sa douleur patriotique comme celle des prétendus maux dont souffrent les hommes : pauvreté, infamie, impuissance, maladie, mort ou exil, auxquels l'opinion oppose non moins à tort les faux biens : richesses, honneurs, puissance, santé, longévité. Qu'est ce, en effet, que ces larmes que nous versons sur les malheurs de notre patrie, sinon celles que nous versons sur nos propres malheurs (1) ? Sans doute, il est impossible de condamner d'une manière absolue ce fervent amour de la patrie que poètes et orateurs ont célébré à l'envi, mais il faut le modérer et le contenir dans de justes bornes; car il n'est point, à l'analyse, ce qu'il paraît être.

Nous sommes tourmentés par les maux de la patrie, soit; mais n'est-ce point parce que ces maux rejaillissent sur nous? Ne sommes-nous pas comme ces paysans qui accourent, tremblants et en foule, faire des vœux parce qu'une calamité, une tempête s'est subitement déchaînée; mais qu'on les interroge, l'orage une fois passé, et l'on verra que chacun d'eux n'a craint que pour sa moisson et pour son champ (2). Que Lipse s'applique ce même raisonnement, et il comprendra ce qui se passe en lui. Il craint la guerre, c'est vrai, mais pourquoi? Parce que la ruine et la destruction l'accompagneront. Elle frappe les autres d'abord; mais qui dit que plus tard elle ne l'atteindra pas lui-même? Eh bien! voilà donc la source secrète de ses larmes! Que la guerre soit en effet transportée aux Indes ou en Éthiopie, point d'émotion, le danger est loin; mais qu'on la voie en Belgique, c'est autre chose, on pleure, on crie. Il est si facile de supporter les

(1) *Ibid.*, chap. VII.
(2) *Ibid.*, chap. VIII.

maux des autres, et si malaisé de supporter les siens! Épictète ne disait point autre chose.

Puis, suivant toujours le même procédé, c'est l'idée de patrie que Langius va passer au crible de la critique. Tout d'abord, que faut-il entendre par patrie? Ce petit coin du monde qu'enferment ces montagnes et que ces fleuves arrosent, ou bien cet univers entier où se trouvent les hommes nés ou à naître de la même semence divine? Les hommes ne sont-ils pas tous de la même espèce, de la même souche, vivant sous le même ciel, sur le globe de la même terre? Socrate répondait avec raison, lorsqu'on lui demandait de quel pays il était, qu'il était citoyen du monde. Lorsque les hommes ont voulu restreindre en petits groupes la grande famille humaine, l'intérêt en fut le seul mobile. Ils souffrent donc de leurs propres maux en croyant souffrir des maux des autres : cette compassion n'est que faiblesse!

Ce dernier argument tout stoïcien, Lipse ne le laissera point passer (1) «... Voilà bien les subtilités des stoïciens, dit-il à son interlocuteur! Vous me défendez la compassion, mais elle est regardée comme une vertu par les honnêtes gens; à plus forte raison devons-nous la tenir pour telle, nous qui avons été nourris dans la piété de la vraie religion. » A cette violente attaque, Langius répond avec calme que « la compassion n'est point la miséricorde; la compassion est le vice d'un esprit faible et pusillanime qui se laisse abattre à la vue du mal d'autrui, et la miséricorde est l'inclination de l'âme à soulager la détresse ou le chagrin d'autrui. L'une est efficace et féconde, l'autre est nuisible pour nous-mêmes et pour autrui ». Il suivait donc de là pour Lipse qu'il n'aurait plus qu'à contempler impassible les ruines de sa patrie, puisqu'il ne peut plus rien faire d'efficace pour la sauver.

(1) *Ibid.*, chap. XII.

Que pouvait-il, en effet, lui, savant, homme de lettres, pour sa patrie? Rien, sinon attendre les événements, pour s'y adapter et suivre l'impulsion donnée par la Providence.

La Providence, tel est, en effet, dans ce stoïcisme, le dogme fondamental capable de rallier tous les suffrages des chrétiens et des philosophes et qui peut, pour le cas particulier qui s'offre alors à Juste Lipse, être un solide réconfort. Langius sait fort bien qu'il n'a point à convertir son interlocuteur chrétien à cette idée de la Providence, il répètera néanmoins avec une véritable complaisance les arguments stoïciens qui mettent ce dogme en valeur. La Nature entière proclame qu'il y a au-dessus de nous un Être qui a créé et fait ces choses si admirables, si grandes, si nombreuses, et qui, après les avoir faites, les dirige encore et les conserve; et cet Être, c'est Dieu (1). Rien ne convient mieux, en effet, à sa nature parfaite que de vouloir et de pouvoir exercer la surveillance et la conservation de son œuvre. Et unissant les deux conceptions, chrétienne et stoïcienne, de la Providence, Langius fait ce Dieu, à la fois extérieur et intérieur au monde, non seulement présidant à toutes choses, mais étant au milieu d'elles et en elles.

Si Lipse partage cette croyance, pourquoi se plaindrait-il? De quel droit l'homme, cette ombre, ce grain de poussière, s'indignerait-il contre Dieu? Ne serait-ce point folie et renouveler l'attaque fabuleuse mais significative du Titan contre les dieux? Lipse peut donc se résigner, en répétant avec Sénèque : « Nous sommes obligés par notre engagement à supporter les choses nouvelles, à ne pas nous troubler de ce que nous ne pouvons empêcher. Nous sommes nés en puissance de maître. Obéir à Dieu, c'est la liberté (2) ».

Il est un autre moyen plus philosophique, mais non moins

(1) *Ibid.*, chap. XIII et XIV.
(2) *Ibid.*, chap. XIV.

efficace, de se soumettre à la volonté de la Providence, c'est de connaître ses décrets, de comprendre la Nécessité et le Destin. Ces deux mots peuvent en vérité sonner bien mal aux oreilles du jeune disciple, peu habitué aux discussions philosophiques, et mis en garde contre ces conceptions païennes par les théologiens. Langius prend ses précautions en rapprochant les deux concepts de nécessité et providence. L'une est née de l'autre, dit-il; la nécessité est la sanction inébranlable et l'immuable pouvoir de la Providence (1). Connaître ses lois, c'est donc connaître la volonté de Dieu, c'est se rendre en quelque sorte l'obéissance facile. Il va donc reprendre avec Lipse ces lois de la Nécessité et lui montrer la part qui leur revient dans les événements qui troublent alors sa patrie.

Une première loi éternelle édictée à l'origine des choses veut que tout meure et naisse, commence et finisse. Rien à discuter dans cette proposition si simple (2). Lipse ne peut que s'incliner devant ce premier décret de la nécessité : la nature entière vient apporter une ample moisson de preuves à l'appui; chaque jour, à chaque pas, elle en fait une nouvelle expérience. Mais alors, puisque la terre, les eaux, les astres, tous ces grands corps qui nous paraissent éternels sont voués à la destruction, il doit en être de même des cités, des royaumes, des républiques, périssables comme ceux qui les ont fondés! Donc que les empires s'écroulent, que les peuples et les nations disparaissent, c'est la loi merveilleuse, mais jamais assez comprise, de la nécessité (3). Tout est entraîné dans ce fatal tourbillon de naissances et de morts, et Langius évoque le souvenir des nations disparues et de celles qui commencent à se lever de terre. Lipse, au spectacle de la

(1) *Ibid.*, chap. XV.
(2) *Ibid.*, chap. XVI.
(3) *Ibid.*, chap. XVI.

vanité des choses humaines, sent ses yeux se mouiller de larmes, il répète avec le vieux poète grec : Qui est quelqu'un ? Qui n'est personne ? L'homme est l'ombre d'un songe (1). Que de sublimes pensées sont ainsi remises en cours par cette belle philosophie stoïcienne! Comment ne pas reconnaître là une des sources fécondes où viendront s'alimenter les héros de Corneille ou l'éloquence sévère d'un Pascal?

Mais revenons à Langius : il est loin encore d'avoir épuisé son sujet. Il veut contre la douleur de son ami lancer une force que rien ne brise, le Destin, sans nier toutefois que le terrain où il s'engage ne soit glissant et périlleux. Lipse ne manque point de le lui signaler, mais peu importe à Langius, il maintiendra le Destin stoïcien et l'expliquera et l'accommodera au christianisme. Il est d'abord un point de dogme qui lui semble irréfutable, car il est admis par tous les philosophes qui croient à Dieu et à la Providence : c'est que s'il y a une Providence, il y a une loi et un ordre des choses, et si cet ordre existe, il y a une nécessité absolue et calculée de tous les événements; or qu'est cela sinon le destin (2) ? La discussion ne porte donc plus alors sur ce fait de l'existence du Destin, mais sur la manière dont il faut entendre ce concept. Il peut être compris, soit à la façon des astrologues qui rattachent toutes les actions et tous les événements à l'influence des astres et à la position des étoiles, soit à celle des physiciens et d'Aristote qui le confond avec l'ordre des causes naturelles; mais bien plutôt il faut le comprendre à la façon des Stoïciens, telle que Langius va l'adopter, car il ne peut point cacher son estime et sa prédilection pour cette école (3) qu'il christianise. On a soulevé bien des objections contre ce destin stoïcien, que Langius appelle le Destin violent.

(1) *Ibid.*, chap. XVIII.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

Suivant certains critiques, les Stoïciens feraient Dieu soumis au destin, et notre volonté dirigée par lui. Sans doute une telle conception serait inadmissible, mais les vrais Stoïciens n'ont jamais ouvertement, dit-il, soutenu de telles doctrines; ou si quelque chose de semblable a pu leur échapper dans la chaleur de la composition, comme il peut arriver quand on écrit ou quand on disserte, c'est plutôt dans les mots que dans la réalité et dans le sens. « Notre Sénèque, ajoute-t-il, n'a soumis Dieu au Destin que par manière de parler (1). » En somme, semble-t-il conclure, si ces doctrines laissent quelque doute sur leur orthodoxie, elles ne heurtent pas directement le christianisme; comment pourrait-il en être autrement avec une secte qui a affirmé avec tant de précision et de force la majesté et la providence de Dieu? Voici donc la correction qu'un philosophe chrétien peut apporter à la conception stoïcienne du Destin. Dans son sens étymologique (en faisant venir le mot « fatum » du verbe « fari », parler), le destin, entendu comme la parole de Dieu (2), apparaît comme le décret immuable de la Providence, inhérent aux choses mobiles, décret qui fixe irrévocablement l'ordre, le lieu, le temps de chacune d'elles. Peu importe à Langius s'il se met ainsi en contradiction avec certains théologiens qui confondent Destin et Providence; il lui semble à lui très utile de maintenir une distinction entre les deux termes : la Providence est la force qui crée, elle est en Dieu; le Destin est la force qui se réalise, elle est dans les choses et vient de Dieu (3).

Dès lors le Destin, ainsi entendu, se distingue nettement du destin stoïcien : il est soumis à Dieu, contrairement à celui des Stoïciens; il n'admet point un enchainement continu de causes naturelles, ni un ordre de choses qui soit établi de

(1) *Ibid.*, chap. XVIII
(2) *Ibid.*, chap. XIX.
(3) *Ibid.*

toute éternité, mais avec des causes secondes l'intervention du contingent et du fortuit dans les événements, et par conséquent la liberté laissée à l'homme (1). Or, comme la volonté fait partie des causes secondes, Dieu ne peut ni la violenter, ni la supprimer.

La conclusion pratique de ce long développement, ne serait-elle pas, dans le cas présent, une conclusion paresseuse (2) ? Puisque la Providence a fixé par le destin le sort de la malheureuse Belgique, Lipse peut la laisser mourir, tous ses efforts ne la sauveront point. Cette conclusion parait à Langius erronée : on espère jusqu'à la dernière minute, dit-il, le salut d'un malade; mais néanmoins, il y voit un argument propre à exhorter Lipse à la constance : quoi qu'il arrive, que la patrie chancelle ou qu'elle tombe, qu'elle périsse tout à fait ou seulement dépérisse, il ne doit pas s'affliger sans mesure.

Mais le jour baisse, on annonce le repas. Entraînés par la discussion, Langius et son hôte avaient oublié l'heure : il fallut se séparer non sans regret, mais avec la promesse très ferme de consacrer le lendemain à la constance, qui sera en effet le sujet de la deuxième partie du traité.

Nous pénétrons cette fois dans un cadre tout fleuri : quelque chose de l'amour passionné des fleurs s'est réveillé dans l'âme de Lipse. Mais l'humaniste surveille en lui le fils du pays des tulipes, il reste avant tout un disciple fidèle de l'antiquité : aussi est-ce avec des épithètes, des métaphores, des évocations lointaines de l'histoire ou de la mythologie qu'il vante les jardins de Langius et le culte de la nature. Les jardins conviennent à merveille aux sages et aux doctes, et c'est

(1) *Ibid.*, chap. XX.
(2) *Ibid.*, chap. XXII.

là leur plus grand charme; idée bien classique et que nous avons de la peine à comprendre avec nos âmes modernes, si largement ouvertes au sentiment de la nature. N'est-ce point au verdoyant Lycée que nous devons tant de dissertations sur la nature, aux ombrages de l'Académie tant d'autres sur les mœurs? Là, les poètes peuvent composer des chants immortels, les lettrés méditer et écrire, les philosophes discuter sur la tranquillité, sur la constance, sur la mort, sur la vie (1)! Puis l'auteur trouve fort à propos, avant de reprendre la discussion, de rappeler cette idée si chère aux humanistes : que l'étude des lettres est une excellente préparation à celle de la philosophie. Lipse tient à défendre sa réputation d'homme de lettres et de philosophe. Langius l'autorise donc à cultiver les Lettres et à aimer les neuf sœurs, à condition toutefois de ne point en faire son unique étude. La vraie nourriture fortifiante ne peut en effet venir que de la philosophie; savoir n'est rien, si l'on n'y joint la sagesse (2).

A quoi bon corriger Tacite, si l'on ne sait point se corriger de ses propres défauts; éclaircir Suétone par des commentaires, si l'on ne sait pas dissiper les ténèbres des erreurs; purger minutieusement Plaute de ses taches, quand on laisse son âme toute rugueuse de souillures et de malpropretés? La sagesse seule peut inspirer la constance, ouvrir le temple de la droite raison; et devant ce jeune disciple brûlant de connaître enfin cette sagesse et de posséder la constance, Langius, après maintes réticences qui servent surtout de prétextes à quelques beaux développements littéraires, reprend sa dissertation où il l'avait laissée, c'est-à-dire à l'argument de l'utilité des fléaux considérés dans leur origine et dans leur but (3).

(1) *Ibid.*, liv. II, chap. III.
(2) *Ibid.*, chap. IV.
(3) *Ibid.*, chap. VI.

Les fléaux viennent de Dieu, sans doute, mais comme de Dieu rien ne peut venir que d'éternellement et d'immuablement bon, les fléaux ont leur utilité. N'était-ce point déjà là la conviction des anciens qui, pour dégager ce rôle protecteur des dieux, appelèrent Jupiter du nom de Jovis? Sénèque, un stoïcien, dit formellement que rien de mal ne peut venir des dieux, puisque le mal n'existe pas en eux. Mais cet argument, de pure théorie, aura-t-il quelque puissance contre ces maux véritables dont souffre Lipse et qui l'ont chassé loin de sa patrie? Fort peu sans doute, si Langius n'avait point transporté la discussion sur le terrain tout pratique des faits. Les maux qui accablent Lipse sont précisément ceux qui ne viennent point directement de Dieu, mais sont l'ouvrage des hommes (1).

Dès lors, pourquoi se révolter d'y voir la malfaisance et le péché? N'est-ce point plus étonnant, au contraire, de sentir cette malfaisance tourner en notre salut, ce péché se convertir en bien? Et les exemples de la Bible viennent en nombre appuyer cet argument. Tel tyran qui ne respire que la menace et le carnage s'égare par sa propre intelligence, Dieu le traînant par des liens cachés et malgré lui jusqu'à ses fins. Caïus César foule aux pieds le nom sacré de patrie et servira par son ambition criminelle Dieu et la patrie. Attila, par sa cruauté, rappellera au devoir les chrétiens trop plongés dans les vices et les voluptés. Vespasien et Titus détruiront la Judée et les Juifs à la seule fin, non point d'étendre les limites de l'Empire, mais de satisfaire la vengeance divine contre une nation impie.

Puis, passant à l'utilité de leurs fins, Langius examine les maux dans leurs effets, et il note qu'ils servent à l'exercice des gens de bien, en les fortifiant, en les éprouvant, en les por-

(1) *Ibid.*, livre II, chap. VII.

tant en avant. L'épreuve trempe les âmes, tandis qu'elles s'amollissent, s'efféminent lorsqu'elles sont toujours heureuses : le moindre souffle de la fortune suffit alors pour les abattre et les briser. L'affliction est la pierre de touche de la valeur des hommes, et ne trompe jamais. Or ceux qui ont souffert avec courage et patience restent comme une lumière pour ce monde ténébreux. Bias a perdu ses biens et sa fortune, mais encore aujourd'hui il crie aux mortels de porter comme lui tout avec eux. Régulus pour garder sa foi est mort dans les tourments, mais cet éclatant exemple de fidélité à la parole vit toujours. Papinius est massacré par le tyran, mais la hache qui le frappe nous encourage à mourir avec tranquillité d'âme (1). Enfin tant de personnages d'élite ont été injustement et violemment opprimés ou mis à mort, et aux ruisseaux de ce sang nous puisons chaque jour la constance et la vertu.

Mais le plus souvent nous ne faisons que subir les peines d'un juste châtiment, et c'est là, la seconde fin utile de beaucoup de maux. Les Belges depuis longtemps se sont laissé corrompre par les jouissances et les richesses. N'est-ce point un avertissement salutaire si Dieu leur arrache leurs biens? N'est-ce point une correction indulgente? Car alors Dieu ne frappe que les corps, et tout ce qui est vraiment choses extérieures n'est point nous (2).

Enfin l'épreuve sert de punition et, à ce titre, elle est bonne et salutaire; car si la correction amende ceux qui sont susceptibles de réforme, ceux qui ne le sont pas, la punition les supprime (3).

Une quatrième fin reste à examiner sur l'utilité des maux, et cette fois le philosophe s'arrête, hésitant; il n'y voit point

(1) *Ibid.*, livre II, chap. VIII.
(2) *Ibid.*, chap. IX.
(3) *Ibid.*, chap. X.

assez clair. Est-ce parce que les arguments stoïciens lui font défaut, ou parce qu'au contraire il se sent incapable de les revêtir d'une forme chrétienne (1) ? Les fléaux peuvent-ils vraiment contribuer à la conservation ou à l'ornement de l'univers? Le stoïcisme répond sans hésiter que chaque dommage a son utilité, car ce dommage ramène l'ordre troublé; ne faut-il pas avant tout que se conserve cet ordre général du monde? Sénèque l'a dit avec élévation et profondeur : « Que l'homme sage ne s'indigne donc pas du mal qui lui arrive; qu'il se souvienne que les choses mêmes qui semblent le blesser concourent à la conservation de l'univers (2). » Mais quand il s'agit de préciser comment, les arguments invoqués sont assez faibles : ceux par exemple qui expliquent la guerre ou la peste par la souveraine sagesse, limitant le nombre des hommes; Langius semble le comprendre et ne s'y arrête point. Lipse du reste lui tient en réserve encore une dernière objection très importante : celle de l'inégalité des peines. Pourquoi, dit-il, voit-on quelquefois des peuples innocents plongés dans la ruine? Pourquoi les châtiments mérités par les pères retombent-ils souvent sur les enfants (3)?

Langius fronce le sourcil. C'est qu'il n'a point d'autre réponse à faire à ce discours que l'aveu très humble de son ignorance. Oui, il ignore les causes de cette apparente injustice, mais il croit cependant fermement à la souveraine justice. Puis, de quel droit demander à Dieu de rendre ses comptes? Un esclave les demande-t-il jamais à son maître, un sujet à son prince? Néanmoins, pour satisfaire Lipse, il va reprendre quelques lieux communs et répondre aux trois vieilles objections que l'on élève à ce sujet : celle des méchants

(1) *Ibid.*, livre II, chap. XI.
(2) *Ibid.*, chap. XI.
(3) *Ibid.*, chap. XII.

impunis, celle de la punition des innocents, et enfin celle de l'hérédité des peines.

On parle de l'impunité des méchants; mais qui nous dit qu'elle soit fondée en réalité? Comment pouvons-nous affirmer que la vengeance divine oublie mal à propos les méchants? Dieu n'est-il pas le meilleur juge du temps et de la valeur de la punition? Le remède le plus salutaire peut être funeste s'il n'arrive point à son heure. On peut donc en conclure que si le jugement des impies est remis à plus tard, cela ne veut nullement dire qu'ils soient acquittés. Il est impossible du reste de juger des peines que Dieu inflige; car s'il y en a d'externes dont nous pouvons nous rendre compte, il y en a aussi d'internes et de posthumes qui nous échappent, et ce sont celles-là qui sont parfois les plus douloureuses (1).

Loin de nous fier à ces prospérités extérieures, il faut penser, avec Tacite, que si l'on ouvrait les âmes, elles étaleraient aux yeux des plaies et des cicatrices, tant elles sont déchirées par la cruauté, les passions et les mauvaises pensées, tout comme le corps peut l'être par les coups de fouet (2). Les peines posthumes et éternelles, la théologie en parle suffisamment pour qu'il ne soit point nécessaire d'y revenir. Quant aux peines extérieures, elles ne font point défaut, l'histoire est là, très éloquente, pour les dire. César, ce superbe, ce vainqueur déjà dieu dans sa propre opinion et dans l'opinion des autres, est assassiné, percé de vingt-trois coups de poignard et, comme une bête féroce, noyé dans son sang. Que resta-t-il au bout de peu de temps de Marc-Antoine, ce maître de l'Orient, assassin de Pompée et de la République? Vivant, il glisse dans son sépulcre; mourant, il ne peut s'arracher à celle qui cause sa mort. Mais il faut laisser au temps faire son œuvre; la lenteur du supplice n'exclut point

(1) *Ibid.*, livre II, chap. XIV.
(2) *Ibid.*

la punition (1). Jamais la peine au pied boiteux ne perd la trace du scélérat qui la précède.

La seconde objection semble plus sérieuse. Il est impossible de nier que des peuples, des individus ne soient punis qui certes ne le méritaient point. Langius tourne la difficulté par cette réponse, qu'il est impossible de juger de l'innocence d'un peuple ou d'un homme; que c'est vanité de juger ainsi l'âme des autres, lorsqu'il est si difficile de voir clair dans la sienne. Dieu seul est à même de discerner les coupables de ceux qui ne le sont pas, Dieu seul voit au fond des cœurs (2).

Quant à la troisième objection sur la réversibilité des peines, on peut la réfuter en constatant que, journellement, ce sont ceux-là mêmes qui réprouvent cette théorie, qui en font l'application la plus constante. Les bénéfices que le prince a accordés aux ancêtres, en récompense de leur valeur, ne se transmettent-ils pas à leur postérité? Et il en est de même des confiscations et des peines pécuniaires qui ont été imposées pour crime. Ainsi, en face de Dieu, il y a une certaine solidarité, une chaîne non interrompue de crimes; qu'y a-t-il donc d'étonnant si Dieu punit dans nos descendants, non proprement les fautes diverses qu'ils commettent, mais celles dont ils sont solidaires par une sorte de communion d'origine, jamais interrompue? Dieu réunit ce que notre ignorance ou notre faiblesse sépare, le temps n'existe point pour lui, il punit les vieux péchés dans les royaumes et les empires, car ils ne font pour lui qu'un seul et même ensemble (3). Quelquefois il en choisit un ou quelques-uns comme victimes expiatoires pour tout un peuple. Ce sont là des mystères que la sagesse demande de ne pas approfondir.

(1) *Ibid.*, livre II, chap. XV.
(2) *Ibid.*, chap. XVI.
(3) *Ibid.*, chap. XVII.

Il vaut mieux répéter avec saint Augustin : « Beaucoup de jugements sont cachés, aucun n'est injuste (1). »

Les maux publics ne sont du reste pas aussi graves que l'opinion les fait paraître, et ceux dont souffre la Belgique ne sont point comparables à ceux dont l'histoire nous donne l'exemple. Lipse a beau interrompre son interlocuteur en lui énumérant toutes les horreurs de la guerre civile, la famine, la peste, les rapines, les tyrannies : ce dernier trouvera dans l'histoire des catastrophes mille fois plus terribles, celle de la ruine des Juifs, par exemple, dont il énumère toutes les victimes, celle de la ruine des Grecs et des Romains, et comme l'auteur sait parfaitement son histoire, il ne sera point à court d'exemples. Mais il est inutile d'insister davantage sur cette partie de l'ouvrage; le stoïcien a fini de parler.

Que tous ces maux apprennent donc à Lipse à supporter ses propres malheurs : ce sont choses humaines. Le travail est plus facile à supporter quand il est partagé entre plusieurs; il en est de même de la douleur. Que toutes ces vérités pénètrent donc l'âme du jeune disciple, qu'il les médite! Et comme Langius se levait vivement pour se retirer, Lipse s'écria, comme il est d'usage dans les mystères : « J'ai fui le mal, j'ai trouvé le bien. »

Dans cette phase toute pratique de son stoïcisme, Lipse ne fait que suivre le chemin qui lui a été tracé par ses prédécesseurs : même éclectisme dans le choix des arguments inspirés d'ailleurs par des motifs d'ordre subjectif, même souci de concilier dogmes chrétiens et stoïciens.

Mais déjà, dans le livre de la *Constance*, apparaissent quelques hardiesses qui distinguent Lipse des néo-stoïciens qui l'ont précédé, et qui préparent le philosophe de la seconde

(1) *Ibid.*, livre II, chap. XVII.

phase, celui qui tentera, quoiqu'il s'en défende, une restauration à peu près complète du stoïcisme sous forme chrétienne. Il accepte sans scrupule les dogmes les plus discutés et dont il a besoin, celui du « fatum », par exemple, dont Calvin, l'apôtre de la prédestination, hésitait même à prononcer le nom; il se contente de les adapter tant bien que mal au christianisme.

Or, suivant Lipse, les Stoïciens n'ont point été si rigoureux qu'on veut bien le dire. Lorsqu'ils faisaient Dieu soumis au destin et détruisaient notre liberté, c'était une manière de parler. Quel singulier plaidoyer! Mais s'il ne convainc pas tous les lecteurs, il n'en met que mieux en relief la méthode inaugurée par Lipse, qui sera de défendre envers et contre tous le stoïcisme, même dans les dogmes qui paraissent les plus inconciliables avec les dogmes chrétiens; et c'est en ce sens qu'il pourra être considéré comme le véritable restaurateur d'une doctrine où tout un siècle avait déjà largement puisé avant lui, mais jamais cependant avec tant de hardiesse. Dans la *Constance*, Lipse n'évoque que certains arguments stoïciens, ceux qui l'intéressent directement : c'est une première forme de son éclectisme; dans la *Manuductio* et la *Physiologia*, il évoque toute la doctrine, et c'est la manière dont il choisit ses citations, un peu au hasard, sans souci de l'ordre historique, qui marque une nouvelle phase de son éclectisme. Il abandonne alors ses préoccupations personnelles pour ne plus songer qu'à défendre une thèse qui est à la fois celle d'un humaniste, d'un philosophe chrétien et d'un philologue. Il veut montrer la supériorité de la philosophie sur tous les arts libéraux et, parmi les philosophes, celle de la secte stoïcienne sur toutes les autres sectes. Il prépare du reste une vivante apologie du stoïcisme dans les *Commentaires de Sénèque*, un de ses plus illustres représentants, et Sénèque certes restera l'âme cachée de cet ouvrage; mais voyons d'abord comment il le présente au public.

CHAPITRE III

LE STOICISME DE LA « MANUDUCTIO »

Nous avons vu dans quelles circonstances particulièrement calmes et heureuses, si on les oppose à celles qui virent naître la *Constance*, Juste Lipse écrivit la *Manuductio*, sorte d'abrégé de la morale stoïcienne, et la *Physiologia*, véritable essai de métaphysique stoïcienne.

Juste Lipse, l'âme au repos, peut écrire pour le public, il espère faire ainsi œuvre utile, et le préparer à son grand ouvrage : les *Commentaires de Sénèque* (1). Sénèque, en effet, occupe sans cesse sa pensée. Il n'en parle jamais qu'avec une véritable émotion; Sénèque est, pour lui, le vrai moraliste. « Tous ceux qui aiment la vertu doivent l'aimer... Il n'est aucun de ses ouvrages qui n'inspire générosité et honnêteté... (2) » Il est l'homme religieux par excellence, car il fait vivre en son âme, dans toute sa plénitude, les idées de Dieu, du Souverain Bien, de la Providence : « Comme il sait sans cesse et avec quelle force, dit-il, vous inculquer l'idée de Dieu, source du Souverain Bien, de sa providence,

(1) Cf. *Opera omnia* (Vesaliae, 1675), tome IV, *Manuductio*. *Ad lectorem* : « Habes manuductionem : et finem ex ipsa vides fructumque, id est facem aliquam ad Annæum Senecam tibi prælucentem ... »

(2) *Ibid.*, lib. I, diss. XVIII, p. 670.

de sa puissance, de sa sagesse, de sa justice et de tout ce que disent les livres saints (1). » Il est encore le vrai médecin des âmes, car mieux que tout autre, il a su découvrir les passions, origines de nos maux, les châtier avec rigueur, les réprimer avec sûreté. Il tempère, diminue, dissipe la crainte, l'espoir, la joie, la tristesse. Tous ces éloges se succèdent avec un tel relief, une telle vigueur, que les fautes du philosophe latin disparaissent aux yeux de Lipse; elles ne sont peut-être que des calomnies, pourquoi s'y arrêter? Ce n'est point ce sujet qu'il traite, pas plus qu'il n'a dessein de restaurer « une secte vieillie et morte que le temps, la raison et le christianisme ont emportée (2) ».

Lipse ne se pose donc point au début de son ouvrage en historien du stoïcisme, et cependant c'est l'histoire de la philosophie en général, du stoïcisme en particulier, que lui impose son sujet. Que veut-il démontrer en effet? Non plus seulement l'excellence de la philosophie sur toute autre étude libérale, cette thèse est désormais admise; mais parmi toutes les autres philosophies qui jouissent d'un véritable crédit, c'est l'excellence du stoïcisme qu'il veut établir.

Bien qu'il régnât une certaine mode stoïcienne, remise en cours par les moralistes et les littérateurs, il n'était point si facile de donner au stoïcisme la suprématie, car une autre philosophie dominait dans les écoles : « Les Péripatéticiens y sont seuls maîtres », dit-il (3).

Lipse ne veut point les chasser, mais enfin il veut leur donner des collègues, qui leur soient même supérieurs : Aristote, après tout, a mérité des critiques aussi bien que des éloges, et si Lipse ne veut point renverser cette idole, il peut rappeler cependant les témoignages des Pères de l'Église,

(1) *Ibid.*, lib. I, diss. XVIII, p. 677.
(2) *Ibid.*, *Ad lectorem.*
(3) *Ibid.*, diss. IV, p. 630.

qui ne lui ont pas toujours été favorables. Tertullien reproche au grand philosophe sa concision; saint Irénée, ses subtilités; saint Jérôme, son habileté; saint Grégoire de Naziance va même plus loin : Aristote manque à ses yeux d'élévation, il s'en tient toujours aux questions basses et terrestres; selon Lactance, Aristote ne sut point vénérer Dieu, ni s'en occuper; et Philon lui-même trouve que piété et sainteté font défaut à sa science (1).

Aristote peut donc garder en dialectique l'empire de la philosophie, mais le partager sur d'autres matières, non point avec les épicuriens, qui depuis fort longtemps ont été enveloppés d'une réprobation unanime, de même que les académiciens, incapables de formuler aucune doctrine, mais avec les platoniciens ou les stoïciens; ce choix restreint reste seul à faire, et comme l'éthique est le point central de toute la philosophie de Lipse, il n'hésite point à choisir les stoïciens.

Les stoïciens sont en effet des maîtres incontestés en morale; Lipse peut alléguer ici les témoignages si éclatants de Sénèque et d'Épictète.

Épictète, comme Sénèque, quoique avec moins de persistance, recueille ses éloges enthousiastes. Lipse avoue qu'il en a fait lui-même son profit; jamais il ne s'est approché de cet esprit élevé, brûlant de l'amour du bien, sans éprouver quelque émotion; plus il le lit, plus il veut le relire. Et voilà pourquoi le stoïcisme aura chez Lipse le pas sur toutes les autres philosophies. Ce n'est plus une question de mode, de tempérament, de crise morale, ni une tendance d'humaniste qui fixe son choix, mais l'intime conviction, que s'est faite l'auteur, de la supériorité de cette philosophie sur les autres, de ses rapports étroits avec le christianisme, et ceci après un

(1) *Ibid.*, lib. I, diss. IV, p. 631.

examen consciencieux et logique de la doctrine tout entière et de ses principaux représentants. Une tâche assez lourde reste donc à l'historien, quoi qu'il fasse; voyons donc comment il s'en acquitte et si c'est à bon droit que Lipse mérite de figurer parmi les historiens du stoïcisme.

EXPOSÉ HISTORIQUE DE LA PHILOSOPHIE DANS LA « MANUDUCTIO »

Ce qu'il faut noter tout d'abord en commençant cette étude, ce sont les procédés d'exposition de Lipse qui révèleront toujours l'humaniste et qui indiquent jusqu'à quel point il avait l'esprit hanté des anciens. Il imagine un dialogue entre maître et disciple. Le disciple est désigné dans la *Manuductio* sous le nom d'auditeur; le maître, c'est Lipse lui-même : dialogue de pure convention, car le maître développe ses théories sans beaucoup se soucier de l'auditeur qui l'écoute. Quelques exclamations de ce dernier viennent de temps en temps l'interrompre, juste à point pour lui permettre une transition, ou pour signaler quelque difficulté nouvelle.

Ce disciple, d'ailleurs plein de bonne volonté, mais d'une ignorance complète, accepte sans hésitation le dogmatisme de Lipse qui proclame bien haut la supériorité de la philosophie sur toutes les autres sciences, et des stoïciens sur tous les autres philosophes. Tout ce qu'il demande, c'est une vue assez large et assez nette de ces philosophes, qui puisse lui permettre de s'y reconnaître. Il consent à user de la méthode éclectique de Lipse, mais encore faut-il une matière à cet éclectisme. C'est là une raison décisive pour Lipse de faire

une rapide revue des philosophies qui se sont succédé avant le stoïcisme, et par conséquent de procéder en historien.

Les Pères de l'Église et Diogène de Laërte, voilà les deux sources auxquelles il puisera la plus ample matière de son érudition. Il n'y a là rien qui doive nous étonner. Les Pères de l'Église seront ses guides pour interpréter chrétiennement le stoïcisme, et Diogène de Laërte lui fournira en abondance les documents relatifs à cette philosophie. Les uns et les autres viennent du reste d'être vulgarisés par l'humanisme, il ne reste plus qu'à en tirer profit; mais de quelle manière? Ici la question de méthode se pose. La méthode de Lipse, toute subjective, consistera surtout à chercher des témoignages capables de mettre en lumière la thèse qu'il défend. Rien d'objectif ni de vraiment scientifique dans ce procédé. Ce ne sont point les faits qui imposent à Lipse sa manière de voir, mais Lipse qui impose aux faits un jugement à priori qui les trie et les groupe. Or l'idée maîtresse de ce philosophe et qui semble vraiment inspirer toute son œuvre, c'est l'origine divine de la philosophie, que ce soit la philosophie en général ou le stoïcisme en particulier.

Une des premières dissertations du livre I de la *Manuductio* (1), celle que l'auteur consacre à la secte barbare, témoigne très nettement de cette préoccupation. Les bar-

(1) Lipse, ouvr. cit., lib. I, diss. v, p. 634. « Tres scito universe eas esse, Barbaricam, Italicam, Græcanicam : nondum per homines aut capita, sed nationes et populatim distinctas. Barbaricam dicimus, quæ extra Græciam aut Italiam, et antiquissima quidem, fuit. Quidni antiquissima? cui a primo illo humani generis parente origo, imo a Deo ipso fuit. Quis enim alius Sapientiæ hos radios, nisi ipsa Sapientia primum emiserit? Ille ut benigne imaginem sui homini infudit, sic et animi hæc ornamenta sive adjumenta; et quidem pleniore tunc manu. Nam quis ambiget, quin ille, quem præsentia et alloquio suo dignatus est, qui nondum offenderat, et fruebatur amore divino; qui recens in natalibus magni mundi hujus erat; qui inspector cognitorque tot novorum operum cælo, terra, mari : quin is, inquam, cognitione varia, et interiore magis, fuerit perfusus? »

bares, qui comprenaient les philosophes du monde entier, sauf les Grecs et les Latins, étaient pour lui les héritiers directs de la sagesse divine. Descendants des premiers hommes, ils en avaient recueilli la tradition, tradition qui n'est rien moins que la parole de Dieu lui-même. Dieu, en effet, après avoir fait l'homme à son image, lui avait enseigné lui-même la divine sagesse, lui permettant ainsi de réaliser cet état privilégié de l'accord entre la sagesse et la félicité. Mais le péché (1) vint tout bouleverser, et de la vérité il ne resta plus alors qu'une lumière vacillante, les étincelles d'un grand feu couvant sous la cendre. C'est cette raison obscurcie, recueillie immédiatement après la faute par les premiers hommes, qui fonde la philosophie et dont nous avons l'héritage. La tâche du philosophe consiste donc à la dégager des divers systèmes qui la tiennent enveloppée.

Dominé par cette pensée, Lipse ne peut plus être un historien impartial. Un choix à priori s'impose à lui et parmi les philosophes, et parmi les systèmes. Il ne cherchera, en effet, que les philosophes qui ont atteint Dieu et la vertu, c'est-à-dire ceux qui furent vraiment religieux.

Ceci explique pourquoi, dans la revue qu'il entreprend des différentes sectes qui suivirent la secte barbare, la secte italique fixe tout particulièrement son attention, par le seul fait que Pythagore, un de ses plus illustres représentants, offre un exemple frappant de piété (2) et de grandeur morale.

(1) *Ibid.*, lib. I, diss. v, p. 634 : « Præsumendum est : atque etiam illud, eumdem labe peccati tenebrosum, lapsu a culmine felicitatis debilitatum, multa clari ejus luminis amisisse, quod in priore statu intus lucebat, foris allucebat. Antea ei unum opus, contemplatio, et vivere vix aliud erat, quam cogitare ; at postquam felicitate, et ejus sede, excidit, labor accessit et cura corporis animique : et vix aliud mansit, quam velut e magno igne scintillæ, atque eæ occultæ in fomite ingenii, et sub cinere sopitæ. »

(2) *Ibid.*, p. 638 : « Piator autem est, qui purgat lustratque res aut homines : quod munus obiisse, imo instituisse, Epimenides ille traditur. »

Il lui consacre un chapitre tout entier, recueille avec plaisir des témoignages sur la date et le lieu de sa naissance, sur sa vie, ses voyages, le nombre de ses ouvrages, ses disciples, et pour conclure que tous ceux qui parlèrent de lui furent unanimes à louer sa piété, son sens tout particulier du devoir (1). « Nul philosophe, pas même les stoïciens, n'ont pratiqué à un si haut point la prudence et la sagesse (2) », s'écrie Lipse lui-même ; et de fait, pour les trois sectes qui vont suivre, il sera moins prodigue, sinon de détails, du moins d'éloges. Ceux qu'il louera par-dessus tous les autres, seront d'une part Homère (3), parce qu'il a toujours chanté la vertu dans ses vers, de l'autre Socrate (4), parce qu'il fit descendre la philosophie du ciel sur la terre et prépara ainsi l'avènement définitif de l'éthique en philosophie.

Si Lipse, dans ces premiers chapitres, qu'il faut lire en entier lorsque l'on veut avoir une impression d'ensemble, nous apparaît sous le jour d'un historien incomplet, ne lui en faisons point de reproches. Cette partie de la *Manuductio* n'était qu'un préambule qui devait l'introduire au cœur de son sujet : le stoïcisme. Cette dernière philosophie est vraiment l'âme de ses travaux, et l'on comprend aisément qu'il ait tenté, en l'introduisant après une succession de systèmes,

(1) *Ibid.*, lib. I, diss. VI, p. 641 : « *Auditor*. Miratum me debeo dicere, te sic exanimo (ita observavi) diffundi in ejus viri laudes. *Lips*. Prorsus ex animo, et judicio tamen, nisi fallor. Multi mihi et boni suffragantur, ut Cicero : *Pythagoras præstanti sapientia et nobilitate*, etc. »

(2) *Ibid.*, p. 642 : « Atquin iterum repeto, non aliam sectam vel auctores (nec Stoicos excipio) videri mihi magis ad Prudentiam et Sapientiam ivisse. »

(3) *Ibid.*, diss. VII, p. 643 : « Sed inter istos, incredibile est quantum unus Homerus emineat : cui *palmam ingeniorum*, ab omni ævo, jure meritissimo Plinius adjudicat : cujus *immortalem existemque naturam* Fabius veneratur... »

(4) *Ibid.*, p. 645 : « Socrates supervenit qui... Ethica introduxit, id est, quod aiunt, de cælo ad terras Philosophiam devocavit. Magnum virum fuisse... »

de la faire participer à l'origine positive et divine de la première philosophie. Il remarque, en effet, que tous ces philosophes grecs dont il a parlé, et Zénon lui-même, sont originaires de cet Orient qui fut le berceau de la sagesse divine.

Ainsi avant l'examen même des dogmes stoïciens se trouve en quelque sorte déjà fondée l'excellence de cette doctrine (1). Sans doute cette supériorité du stoïcisme ressortira de mieux en mieux, à mesure que Lipse dégagera plus nettement ses dogmes et ses préceptes moraux, si proches de ceux du christianisme, seconde révélation de la parole divine, qui rend à la première toute sa divine clarté et donne enfin à la philosophie son vrai sens.

Il est peut-être hardi d'interpréter aussi nettement la pensée du philosophe, toujours confuse et enveloppée dans le réseau serré des citations; mais comment faire autrement si l'on veut expliquer pourquoi Lipse, dès les premiers chapitres de la *Manuductio*, éprouve le besoin d'opérer parmi les stoïciens une sélection en faveur de ceux qui furent presque chrétiens d'aspiration, et de les défendre à tout prix contre les attaques de leurs adversaires?

Lorsqu'il fait, à la dissertation X, un tableau des premiers stoïciens, il s'arrête en plein stoïcisme latin après Posidonius, Asclépiodotus, Apollonius (2). Il ne se préoccupe nullement de distinguer d'une vue nette et précise les premiers stoïciens des derniers, distinction qui s'impose pour-

(1) *Ibid.*, lib. I, diss. IX. p. 649. Parlant de la philosophie grecque qui, suivant ce qu'en dit Varron, *canam veritatem Atticæ philosophiæ alumnam facit*, Lipse ajoute : « sed tamen ejus apices nonne vides Barbaros fuisse? Orpheum e Thracia; Homerum ex Ægypto, ut plerique, certe in ea doctum, ut omnes; Thaletem e Phœnicia; Zenonem ex eadem; multos ex Africa... Eæ autem Ægypto finitimæ, et hæc Judeæ : denique, uno verbo, ab Oriente sapientia orta. »

(2) *Ibid.*, lib. I, p. 650, le tableau de la diss. X. Il est vrai qu'il prétend ne donner que les fondateurs : « ...Dabo apices eorum et qui familiam hanc, ut sic loquar, duxerunt. »

tant, puisque le stoïcisme, transformé par le génie pratique des Latins, perd de ses préoccupations ambitieuses de métaphysique pour se confiner dans le domaine de l'éthique. Cette volontaire omission s'explique cependant. Juste Lipse tient à arriver au plus vite aux deux grands stoïciens, à l'âme religieuse, que furent surtout Sénèque et Épictète, et il veut longuement s'y arrêter. Quant aux autres stoïciens, les fondateurs du Portique, les Zénon, les Cléanthe, les Chrysippe, il en parle sans doute, mais pour nous redire des lieux communs (1), ou nous fatiguer, lorsqu'il cède à son goût de l'érudition, par l'énumération de leurs disciples, sur lesquels il note quelques détails très brefs et de médiocre intérêt (2). Mais, par contre, il réserve toute son éloquence pour défendre les stoïciens en général contre les attaques dont ils ont été l'objet. On leur a reproché leur subtilité (3), leur esprit paradoxal, leur orgueil (4), leur insensibilité allant jusqu'à la dureté (5). Il va se charger de répondre à leurs adversaires en examinant pièce par pièce toute cette merveilleuse doctrine; mais, en attendant, il relève avec véhémence les objections, soit en attaquant directement ceux qui les font et qui sont le plus souvent des admirateurs des subtilités d'Aristote (6),

(1) *Ibid.*, diss. XI, p. 652-653.

(2) *Ibid.*, p. 654 et seq.

(3) *Ibid.*, diss. XIV, p. 666. Cicéron dit : *Zeno quoque... non tam rerum inventor fuit quam verborum novorum...*

(4) *Ibid.*, p. 666 : « Tenuis, in divisiunculis, distinctiunculis : quibus crebris valde et non necessariis utuntur. Superba in dogmatis, quæ fastum ubique et ventum habent. »

(5) *Ibid.*, p. 666 : « Inde contumacia, et sui amor, aliorum contemptus : nec privatorum tantum, sed magistratuum, Principumque. »

(6) Cf. *ibid.*, lib. I, diss. XV, p. 668 : « Deus bone! Hodie hæc dici et objici ab iis qui Aristotelem, et novellos Aristoteleos, legunt? Ac de veteribus Stoicis non tu non ego nimis scimus : de Seneca et Epicteto, aperto ore dixerim, roseta mihi illorum scripta videri, præ Lycei dometis. »

soit en exaltant la grandeur morale de ces disciples du Portique (1).

Essayons, après cette rapide analyse d'une partie de la *Manuductio* que nous qualifierons d'historique, de dégager la valeur de Lipse comme historien. De l'historien, Lipse a surtout les procédés, car il établit des divisions, classe des systèmes, trace des tableaux synoptiques des écoles et de leurs représentants, écrit des biographies en raccourci, poursuit avec méthode quelques enquêtes de faits; mais il manque du vrai sens de la critique moderne, qui envisage les faits dans leur ensemble, à un point de vue purement objectif, dans le seul but de ressusciter le passé. Lipse en est incapable, nous avons vu pourquoi.

Ce n'est point à dire pour cela qu'il soit dépourvu de sens critique. Non, il sait examiner les témoignages, recourir aux vraies sources d'information qui sont les matériaux de l'histoire (2), mais il le fait dans un domaine trop restreint, dans celui qu'il a volontairement rétréci. C'est pour cela qu'en le lisant, au lieu de sentir revivre directement un philosophe et une doctrine, sans intermédiaire, c'est au contraire toujours Lipse et les citations qu'il a choisies que nous retrouvons derrière les faits qu'il expose. Il faut pourtant lui

(1) *Ibid.*, p. 669. « Magni animi eos fuisse, et ad alta ac magna duxisse, profitemur : et quis damnet, nisi qui Virtutem ipsam, et generosum illud Honestum, damnet? Eo, non alio, vocant : hoc sublime, splendidum, illustre constituunt : hoc omni verborum sententiarumque honore adaugent. At *Dolorem non malum* dicunt. O viles animæ! quid ergo? cum Epicuro *Voluptatem unicum Bonum et illum Malum* dicemus? calcari ab homine hæc humana, et pedibus subjici, sine superbia non vultis? Mihi ea contingat, et stare in Virtutis illa arce securum, super Dolorem, Lætitiam, Spem, Metum, et turbines istos animorum. »

(2) Cf. *ibid.*, lib. I, diss. VII, au sujet de Pythagore, comme il discute les différents témoignages de Pline, de Tite-Live, de Cicéron, de saint Augustin, etc., ou lib. I, diss. X, au sujet du lieu de naissance de Zénon ; ou bien, lib. I, diss. XI, au sujet de ses disciples, l'information est toujours abondante.

rendre justice : par la justesse et le nombre de ses informations, il a ouvert aux historiens futurs un vaste champ d'érudition, qu'on aurait tort à l'heure actuelle encore de ne point exploiter.

Lipse abandonnera du reste assez vite son rôle d'historien, pour prendre celui de philosophe. Il veut pénétrer une doctrine, et saisir à travers les dogmes qu'elle enseigne ce que fut l'âme de la sagesse antique, reflet bien affaibli de l'âme divine, mais reflet, cependant, qu'illuminera d'une clarté nouvelle l'interprétation chrétienne que Lipse va tenter d'en faire dans les dissertations de la *Manuductio* qui vont suivre et dans celles de la *Physiologia*.

LA MORALE STOICIENNE DANS LA « MANUDUCTIO »

Après les remarques que nous venons de faire, si nous voulons rester fidèles à l'esprit de Lipse, il faudra, dans toute l'étude qui va suivre nous pénétrer de cette idée que le stoïcisme, par sa participation à l'origine divine de la philosophie, a tout ce qu'il faut pour être compris et développé par le christianisme ; que par conséquent l'interprétation chrétienne que l'on peut en faire n'est point chose nouvelle ni surajoutée, mais une conséquence logique du fait d'une révélation divine, à condition d'entendre que cette révélation arrive au stoïcisme, bien obscurcie par la chute.

Cette conviction du philosophe explique du reste l'insistance qu'il mettra à défendre tous les dogmes stoïciens, ceux-là mêmes parfois qui semblent incompatibles avec les dogmes de la religion révélée. Puis, comme Lipse a, de plus, en tant qu'humaniste, voué à la doctrine du Portique une admiration sincère, il arrivera que très souvent, il sera porté à

faire du stoïcisme une véritable apologie, une apologie que nous trouverons parfois exagérée.

En morale, son enthousiasme se justifiera facilement par celui des Pères de l'Église ; c'est donc sur l'éthique que portera d'abord toute la discussion de la *Manuductio*, nous allons voir comment.

La morale semble à bon droit à Lipse le point central de la philosophie stoïcienne. Tous les efforts des stoïciens semblent en effet y aboutir : qu'ils traitent de la physique ou de la logique, de l'univers et de ses lois, ou de la raison humaine, ils constatent toujours que, l'ordre et l'harmonie régnant dans le monde, la vraie formule de la loi morale doit être « de vivre conformément à la Raison » ou bien « d'imiter Dieu » en adoptant l'ordre de l'Univers qu'il crée et anime de son souffle divin. Cette loi se trouve ainsi rattachée directement aux principes métaphysiques qui la fondent, et les paradoxes, expression abstraite des attributs du sage, s'en déduisent.

Il est donc intéressant de voir comment Lipse entend cette morale, et s'il sut pour la comprendre se refaire l'âme antique, ou bien s'il la vit seulement avec son âme de chrétien. Suivons-le pas à pas dans l'examen des grands problèmes que pose le stoïcisme : l'innéité de la loi morale, le Souverain Bien, l'identité des deux termes, vertu et bonheur ; puis nous étudierons quel peut être ce sage idéal qui réalise et vit la loi dans sa rigueur absolue, et dont le portrait achève en quelque sorte de se dessiner dans les paradoxes.

Le premier point dogmatique que pose Lipse, d'accord avec les stoïciens, c'est l'innéité des notions morales. La morale

est dans le sens de la nature humaine; Dieu en a donné les premiers éléments à l'homme; mais suffisent-ils sans éducation à le conduire au bien? Lipse avec les stoïciens le nie, sauf naturellement le cas où la grâce de Dieu est seule active. L'opinion a vite fait de fausser cette droiture que donne la nature (1). La science ou doctrine achève donc l'œuvre commencée par la nature, elle éveille les consciences, enseigne la distinction du bien et du mal, et fait que l'on ne se trompe point en agissant. Sénèque s'exprime dans ce sens : « Je ne cache point qu'il y ait eu des hommes d'esprit élevé.... mais la nature ne donne pas la vertu, l'art est de devenir bon (2). »

Lipse avait tout avantage à insister sur ce fait qu'une éducation morale est nécessaire pour dégager la raison des nuages qui l'enveloppent, car il constatait en même temps les conséquences de la chute.

D'autre part, les stoïciens, lorsqu'ils considéraient notre raison comme une parcelle de la raison divine, appuyaient aussi sa thèse concernant l'origine de la philosophie. Stoïcisme et christianisme étaient donc d'accord sur une vérité très importante, et Lipse pouvait ainsi examiner de plus près la morale stoïcienne et en toute liberté.

Elle comprend deux parties, nous dit-il : une partie dogmatique et une partie pratique ; l'une s'occupant des *decreta*

(1) *Ibid.*, lib. II, diss. x, p. 704. Lipse parlant du sage s'exprime ainsi : « Ratio consummata talem facit, consummari autem sine Doctrina (Dei opera excipimus) non potest. Ut plene hæc intelligas, habe. Non excludi aut Deum, aut Naturam, a Stoicis : sed Doctrinam tamen ad perfectionem, itemque ad facilitatem adjungi. »

(2) *Ibid.*, p. 706. Lipse conclut après cette citation de Sénèque : « Mihi videatur res sic confici. Fatemur paulatim opinionibus sensibusque alienis, aut exemplis, depravari homines : sed et ante illa qui fuerunt, non habuere Naturam perfectam ; et turbidum in ea aliquid aut nubilum, Doctrinae radio depurandum et illustrandum. Nisi fit, potest aberrare Ratio, et bonum quidem cupere, sed capere etiam malum. »

ou principes généraux; l'autre des *præcepta* ou applications de ces principes, mais à condition toutefois que l'une de ces parties soit intimement liée à l'autre (1); et Lipse tient si fort à ce fondement de la morale qu'il reprend tout l'essentiel de ces admirables lettres XCIV et XCV où Sénèque soutient avec fermeté qu'un précepte pratique demeure inefficace si l'on ne remonte point au principe qui en fait la force, de même qu'il est impossible d'envisager les parties sans le tout, de se diriger dans la mer sans étoiles directrices. Si les préceptes peuvent à un moment donné suffire pour agir, il n'en est pas toujours ainsi. Dans les périodes de trouble, de passion chez les individus, de décadence dans les sociétés, on rejetterait volontiers le précepte, si l'on ne sentait point le lien solide qui l'unit au principe. C'est donc à ces principes mêmes qu'il faut recourir, et au premier de tous: celui qui détermine notre fin (2). Cette fin n'est-elle point, comme le dit Sénèque, l'idéal que nous devons toujours avoir devant les yeux, qui a sa cause en lui-même, vers lequel toute chose doit être dirigée, alors qu'il ne se dirige vers aucune, impératif catégorique, Souverain Bien dont la possession nous rend parfaitement heureux, tandis que les autres biens nous laissent encore dans l'indigence? N'est-ce point aussi l'idéal chrétien? Il semble qu'il n'y ait point là un mot à reprendre. Lipse le comprend, car il ne le modifie en rien; il cherche au contraire à le développer à travers les différentes écoles.

(1) Cf. *ibid.*, lib. II, diss. XII, p. 709-710 : « Ab ipsa Philosophia, ut liquet; atque id via duplici, *Decretorum, et Præceptorum*... Institutio, id est *Decreta*, neque enim ulla ars sine iis est... Quid ea sunt? generalia quædam capita, et velut leges, ad quæ reliqua omnia Doctrinæ vel examinentur, vel referantur. Siquid ab his dissidet, improbum et adulterinum habeo : si quid convenit, agnosco... »

(2) *Ibid.*, diss. XIII, p. 712 : « Ordiamur igitur ab ipsa Radice, id est *Fine* : a quo pendent omnia, ad quem referuntur omnia : et qui velut parens et rector quidam est Decretorum. »

D'abord, avec Zénon, ce souverain bien se définit l'ordre et l'harmonie de la vie « de Convenientia vitae » (1) ; puis avec Cléanthe, l'accord avec la Nature commune « de Convenientia cum Natura communi » (2) ; avec Chrysippe, l'accord avec la raison « de Natura propria id est Ratione » (3), et enfin la vie vertueuse « de vita ex Virtute » (4).

Lipse consacre une dissertation tout entière au développement de chacune de ces formules, et il le fait avec une abondance de citations heureusement choisies.

Voici d'abord quelques éclaircissements de Sénèque sur la formule de Zénon : « La vertu en effet est toute d'harmonie, les œuvres ne peuvent que concorder et cadrer avec son principe. » (Ep. LXXIV). « Qu'est-ce que la sagesse? la persévérance dans les désirs et les aversions. » (Ep. XX).

« La tranquillité n'appartient qu'à ceux qui se sont formé un jugement immuable et certain; les autres tour à tour tombent et se relèvent; et dans ce conflit de résolutions formées et abandonnées, ils demeurent toujours flottants. Voulez-vous désirer toujours la même chose? Ne désirez que la vérité. » (Ep. XCV).

« Un des maux particuliers à la folie, c'est de toujours commencer à vivre... Vous verrez combien elle est honteuse, cette légèreté qui chaque jour change les bases de la vie et près de la tombe bâtit de nouveaux projets. » (Ep. XIII).

« Profitez, et avant tout, ayez soin de rester d'accord avec vous-même. Chaque fois que vous voudrez reconnaître si vous avez fait quelques progrès, voyez si vos désirs du jour sont les mêmes que ceux de la veille. » (Ep. XXV) (5).

(1) *Ibid.*, diss. XV.
(2) *Ibid.*, lib. II, diss. XVI.
(3) *Ibid.*, diss. XVII.
(4) *Ibid.*, diss. XVIII.
(5) Cf. *ibid.*, diss. XV, p. 717 et 718.

Préceptes admirables de morale pratique auxquels le chrétien n'a rien à ajouter.

Puis c'est l'explication de la formule de Cléanthe qui va permettre à Lipse un rapprochement entre le sentiment moral et le sentiment religieux, par conséquent entre le stoïcisme et le christianisme. Cette nature commune avec laquelle il faut maintenir l'accord, Lipse la distingue, avec Diogène de Laërte, de la nature telle que l'entend Chrysippe, et qui serait à la fois commune et humaine (1). Or la nature commune au sens de Cléanthe, c'est Dieu. Cicéron le dit dans le *De senectute* : « Suivre la Nature, le meilleur des guides, c'est comme si l'on suivait Dieu. »

Clément d'Alexandrie remarque ce rapprochement lorsqu'il écrit dans les *Stromates*, *II* : « Les stoïciens décrétèrent que le Souverain Bien est de vivre suivant la Nature, changeant le nom de Dieu en celui de Nature. » Épictète, ce maître en fait de piété, l'avait compris : « Ce que les philosophes nous enseignent de fondamental n'est pas bien long : qu'y a-t-il de si long de dire que la fin de l'homme est de suivre les dieux ?... » (*Entretiens,* liv. I, chap. xx). Dieu, dira Lipse. Suivre Dieu, c'est « soumettre son esprit à l'esprit qui gouverne tout, comme les bons citoyens à la loi de la cité ». (*Ibid.,* chap. xii). « Or il importe d'être persuadé que tu dois obéir aux dieux et te soumettre sans murmure à tous les événements produits par une intelligence infiniment sage. » (*Manuel,* chap. xxxi). Suit alors la formule de résignation qui arrache encore des cris d'admiration à Lipse : « Je veux ce qui arrive, car je juge que ce que Dieu veut est mieux que ce que moi je veux. Je me joins et m'attache à lui comme un serviteur et un adepte : avec lui, je m'avance, avec lui je me retire, et simplement je dis : *je veux ce que Dieu veut.* » Et Lipse, qui ne se lasse point de citer ces

(1) Cf. *ibid.*, lib. II, diss. xvi, p. 719.

paroles d'une sagesse si divine, ajoute encore : « Sers-toi de moi pour le reste, où il te plaît et comme il te plaît, je suis d'accord avec ton esprit, j'ai même âme, je ne récuse rien de ce qui te paraît convenable. Conduis-moi où tu veux, revêts-moi du costume que tu voudras. Veux-tu que je sois magistrat ou simple citoyen, que je reste ici ou que j'aille en exil, que je sois dans la pauvreté ou la richesse? Non seulement je suis d'accord avec toi, mais de tout cela je te justifierai devant les hommes (1). »

Avec Chrysippe, Lipse nous donne la troisième expression de la loi morale qui n'est en somme que cette loi précisée par la définition de la nature humaine en nature raisonnable. C'est ce que dit Cicéron dans le *De officiis* : « Il faut agir de telle sorte que nous ne fassions rien contre la nature universelle et que, la respectant, nous suivions notre propre nature : la raison. » Sénèque, dans ses admirables lettres, quand il cherche à définir la raison, s'écrie : « La raison est une imitation de la nature », et plus loin : « Qu'exige-t-elle de nous? Une chose très facile : que nous vivions suivant notre nature (2). » Or puisque la raison commune est la Nature, et qu'il y a une étincelle de cette raison commune enfermée en nous, tandis que nous obéissons à notre raison, nous obéissons encore à la raison commune, à la Nature, à l'esprit divin qui vit en nous, et voici un nouvel argument en faveur de la thèse de Lipse.

Mais il s'arrête en chemin, car il se rend compte qu'il toucherait à un point délicat de la métaphysique s'il allait plus loin; il préfère réserver ces questions pour la *Physiologia* où il les discutera plus à fond (3). Ce qu'il importait de montrer,

(1) *Ibid.*, lib. II, diss. XVII, p. 721.

(2) *Ibid.*, p. 722.

(3) *Ibid.* : « Hic stoicorum communis sensus est, alibi ponendus et explicandus », et il renvoie au lib. III, diss. VIII, de la *Physiologia*.

et il y a passablement réussi, c'est cette unité même de la conception de la loi morale stoïcienne, malgré des différences apparentes de formule. Ce qui fait cette unité, c'est le principe qui la fonde : la Raison, c'est-à-dire Dieu, à la vie duquel nous participons pour notre bonheur, en dégageant de mieux en mieux ce qu'il y a de raison individuelle en chacun de nous, au moyen de la vertu; et ce sera la quatrième formule de la loi morale que Lipse va essayer encore de ramener aux trois autres. « La vie vertueuse, nous dit Cicéron, dans le livre II du *De finibus*, n'est que l'interprétation intelligente des choses qui arrivent naturellement. » Or qu'est-ce que cette intelligence, sinon un choix auquel préside la raison? Aussi Sénèque a pu dire que « la raison parfaite est appelée vertu ». La notion de vertu ainsi comprise éclairerait en effet d'un nouveau jour la loi morale. L'homme vertueux ne serait donc pas seulement celui qui obéit à sa nature, mais à sa nature raisonnable. Il y a en effet une nature instinctive qui est bonne, ὁρμή, et à laquelle il faut obéir, mais à condition que nous lui donnions une forme déterminée. C'est ce qui explique qu'il y a si souvent lutte en nous, et s'il semble parfois difficile de faire son devoir, c'est que nous nous méprenons sur le vrai sens de notre nature que détermine la raison.

Non certes, nous ne sommes point vicieux par nature, et Lipse appuie avec force sur cette affirmation que les stoïciens ont répétée sous bien des formes, mais il juge cependant bon de la préciser (1). Lorsque Sénèque écrit que la nature nous a créés libres et sains, Lipse veut bien admettre le mot nature, mais à condition de l'entendre comme désignant notre

(1) Cf. *ibid.*, lib. II, diss. XVIII, p. 724 : « Ita noster Seneca proclamat... : *Nulli nos vitio Natura conciliat, nos illa integros liberosque genuit.* Quod tamen modificandum est, de prima illa et in Ratione insita : quæ vim suam nec in malis plane amisit. »

première nature, celle qui fut notre partage avant la faute. La tradition, avec les Pères de l'Église, enregistre en effet que l'homme fut créé bon, mais que sa volonté le fit mauvais, mais non pleinement mauvais (1). Il lui resta encore après la chute une étincelle de raison qui lui permit de vivre encore de longues années selon la justice (2), sans aucune révélation de la loi.

Tout l'effort de la vie morale sera donc de recouvrer cette première nature, en remontant à sa source, c'est-à-dire à Dieu (3). La sagesse revient en somme à la piété. Et cette opinion toute chrétienne de Lipse se trouve encore une fois d'accord avec celle des stoïciens. Il peut donc multiplier les exemples, cet argument lui tient à cœur. Zénon, Sénèque voisinent avec saint Augustin et Platon; Zénon parle de « ce génie intérieur ou Dieu, qui habite en notre âme et auquel nous devons obéir comme au guide suprême ». Démocrite disait déjà que « l'âme est la demeure de Dieu ». Mais, d'autre part, obéir à Dieu, l'imiter en toutes choses, c'est le résumé de l'enseignement des Pères de l'Église; Clément d'Alexandrie ne dit pas autre chose lorsqu'il s'écrie : « Marchez après le Seigneur votre Dieu, observez ses commande-

(1) *Ibid.*, lib. II, diss. XVIII, p. 725 : « Hieronymum audi : *Homo Natura bonus, voluntate factus est malus.* Quod in primogenio illo obtinet, a quo vitam propagine duximus : sed quid? plane igitur ipse aut nos facti mali? Negat additque : *Est tamen in animis nostris naturalis quædam, ut ita dixerim, sanctitas, quæ velut in arce animi præsidens, exercet Boni Malique judicium.* »

(2) *Ibid.* : « Iterum Hieronymus : *Hujus legis meminit Apostolus, quam omnibus hominibus insitam, velut in quibusdam tabulis cordis scriptam esse testatur.* Sane validam : adeo ut primi illi parentes, ea sola, lege nondum scripta, sint servati. Idem : *Nec illud parvum argumentum est ad comprobandum Naturæ bonum, quod primi illi homines, per tot annorum spatia, absque ulla admonitione Legis fuerunt, non quia Deo creaturæ suæ ait quando cura non fuerit sed, quia se talem sibi fecisse Naturam, ut ea pro lege, ad exercendam justitiam sufficeret.* »

(3) *Ibid.*, diss. XIX.

ments », répétant les paroles de l'Apôtre : « Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ, afin que vous le soyez de moi, moi du Christ, le Christ de Dieu; ressembler à Dieu autant qu'il est possible, c'est la fin de la foi (1). »

Avec des principes aussi nets, Lipse peut définir notre fin ou autrement dit le Souverain Bien. Pas d'hésitation possible, les stoïciens ont dit et répété de mille manières que le Souverain Bien résidait dans la seule vertu, Cicéron, Sénèque, Épictète surtout. Quant aux épicuriens, aux vieux académiciens, à Aristote, Lipse les éloigne dédaigneusement, ils se sont trompés sur cette question. Non seulement Lipse tient à constater dogmatiquement que l'honnête est le seul Bien parce que des philosophes autorisés l'ont dit, mais encore à le prouver par des citations (2). Voici ses arguments.

1° « Le Souverain Bien, dit Sénèque, est dans l'âme, il perd de sa valeur s'il passe de cette partie supérieure aux autres parties inférieures. Il ne doit pas être placé dans la chair. Ne vois-tu pas, dit encore ce philosophe, comme chaque chose tourne à son bien? La fertilité recommande la vigne, la saveur le vin, la vélocité le cerf. Dans l'homme, ce qu'il y a de meilleur, c'est la raison, qui le met au-dessus de l'animal et l'engage à la suite de Dieu. » (Ep. LXXVI).

Donc il ne faut estimer l'homme que par cette seule faculté qui le fait homme : la raison.

2e argument. — Il faut chercher le bien et par conséquent le placer en ce qui est en notre pouvoir, et non en ce qui est sujet à changement. Sénèque encore une fois exprime la pensée du philosophe : « Quiconque cherche d'autres biens, vient en la puissance de la fortune et perd sa liberté. » (Ep. LXXIV).

(1) *Ibid.*, lib. II, diss. XIX.

(2) *Ibid.*, diss. XX.

3e argument. Les biens donnés ne sont qu'un dépôt qui peut d'un instant à l'autre nous être enlevé. Alors quelle félicité peut naître en nous de cette possession! Nous nous fatiguons de les avoir, nous souffrons de ne pas les atteindre; après les avoir atteints, nous craignons de les perdre; et Lipse rappelle la classification si importante du *Manuel* entre les biens qui dépendent de nous et ceux qui n'en dépendent pas. (*Manuel d'Épictète*, chap. I).

4e argument. Les biens étrangers à la vertu vont à ceux qui en sont indignes : comment pourrait-on alors appeler biens ce qui la plupart du temps est attribué aux méchants?

5e argument. S'il existait des biens étrangers à la vertu, les animaux seraient plus heureux que nous, car ils ont en grande abondance les dons du corps.

6e argument. Les vertus périraient. Cultiverions-nous la bonne foi, la justice, le courage, et abandonnerions-nous les richesses, la réputation, la gloire, la vie elle-même?

7e argument. Il faudrait encore que nous jugions mal Dieu parce que, nous dit Sénèque, « beaucoup de maux arrivent aux hommes justes ». (Ep. LXXIV).

Le seul bien est donc la vertu. Si Lipse s'est servi pour développer ce principe d'arguments stoïciens, c'est parce que, cette fois encore, il était sûr d'être approuvé par les Pères de l'Église. Clément d'Alexandrie n'avait-il pas dit que le seul bien est l'honnêteté, et saint Ambroise, que la vertu est toujours heureuse, que le bonheur qu'elle procure ne peut être augmenté par les biens extérieurs, ni diminué par l'adversité (1)?

(1) *Ibid.*, ouvr. cité, liv. II, diss. XX, p. 751-752 : « Jam de nostris. Clemens audiatur : Atqui solum bonum Honestum esse, novit et Barbara (id est Judæa et nostra) Philosophia : itemque. Virtutem sufficere ad Felicitatem, ubi dixit : *Ecce dedi ante oculos tuos bonum et malum, vitam et mortem, elige vitam. Nam bonum quidem vitam appellat et honestam ejus electionem. Utriusque autem finis idem. Dei amantem et verentem esse*

Lipse vient ainsi de résoudre rigoureusement le problème du Souverain Bien, si rigoureusement même qu'il ne peut échapper aux objections que lui fait son auditeur comme elles furent faites aux premiers stoïciens. Oui, sans doute, le seul bien véritable est la vertu, mais enfin il peut y avoir d'autres biens. Les académiciens et Aristote l'ont formellement déclaré, quelques stoïciens l'ont même laissé entendre. La vie heureuse est bien faite de vertu, mais à condition qu'il s'y joigne des moyens de la réaliser; ce sont ces moyens qu'ont défini les académiciens et surtout Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*. La santé, la richesse, le crédit, la puissance, les amis, non seulement sont des biens pour Aristote, mais des moyens indispensables de faire le bien. A cette pensée Lipse se révolte (1). De telles maximes sont vraiment trop peu généreuses, trop peu viriles pour être vraies, et si quelques stoïciens ont cru bon de s'éloigner de la première formule, c'est qu'ils ont subi l'influence du vulgaire et de l'opinion; il est difficile en effet d'y échapper. Lipse voudrait au contraire maintenir dans toute son intégrité cette expression du Souverain Bien. Cependant son

Denique addit : *Hæc jactant assidue Stoici :* ut videas eum nostris istis Sacra pariare. Quid autem Ambrosius? Sæpe etiam Stoicus, ut observavi, hic quidem palam : *Nihil bonum* inquit, *Scriptura, nisi quod honestum, asserit : Virtutemque in omni rerum statu beatam judicat quæ neque augeatur corporis bonis, vel externis, neque minuatur adversis.* An potuit Zeno capitalia ista dogmata disertius efferre? Et vides, quid sentiant et consentiant nostri. »

(1) *Ibid.*, liv. II, diss. XXI, p. 733. Après avoir cité Aristote, Eth. ad Nicom. cap. VIII : *Fieri non potest, certe ægre, ut bona aliquis faciat sine instructo et apparatu. Multa enim velut per organa facienda sunt, amicos, opes, civilem gratiam aut potentiam. Qui autem aliquibus carent, maculant et fœdant Beatitudinem : ut qui Nobilitate, qui Prolium copia aut bonitate, qui Forma. Non enim plane felix est, facie turpis, ignobilis, aut solitarius et improlis.* Lipse s'écrie : « Deus bone, Nobilitatem, Proles, Formam etiam, venire in hunc censum? Da veniam, Lyceum, et tu ejus antistes : parum generosi aut viriles sunt isti sermones ut sint veri. »

disciple le presse, lui demandant une solution plus pratique, une division plus nette des biens et des maux et une définition plus précise de la vertu; Lipse est bien obligé alors de faire de la casuistique stoïcienne et d'admettre certaines subtilités de logicien. Il en arrive ainsi à la classification des biens, et nous la présentera sous quatre aspects différents, suivant les interprétations de Stobée, de Sextus Empiricus, de Diogène de Laërte, de Cicéron (1). Il serait fastidieux de rappeler toutes ces divisions. Lipse, du reste, opte définitivement pour celle qui rattache le Bien à l'utile, admettant trois classes de biens : ceux qui sont causes de l'utile, moyens de l'utile, ou l'utile lui-même. Clément d'Alexandrie sanctionne ce choix lorsqu'il écrit que le bien n'est rien autre que ce qui est utile (2).

Mais plus importante est la distinction des maux, et avant d'y arriver, celle de ces choses indifférentes qui servent en quelque sorte de matière à la vertu et que Lipse, malgré son intransigeance, ne peut traiter de même sorte qu'Ariston de Chio, le rigide philosophe, qui ne voyait nulle différence entre la santé la plus parfaite et la maladie la plus grave, et qui seul parmi les stoïciens ferait penser au formalisme kantien.

Lipse consent à suivre les stoïciens dans les broussailles de leurs divisions et subdivisions, mais il se rend bientôt compte qu'il fait là un travail d'érudit plus que de philosophe, puisqu'il exhorte son auditeur à la patience par amour des stoïciens et de son cher Sénèque (3).

(1) *Ibid.*, ouvr. cité, lib. II, diss. XXII.

(2) *Ibid.*, p. 735 et 736. « Bonum igitur, qua bonum, nihil aliud quam prodest..... »

« Bonum tritariam dicunt : I. A quo utilitas : ut est virtus ; II. Per quod utilitas..., ut iterum virtus, et amplius, secundum eam actiones ; III. Quod potest Utile esse : sive uno verbo, utibile : ut dicta jam duo, itemque Amicus, Vir bonus, Dii et Dæmones. »

(3) *Ibid.*, diss. XXIII.

Des choses indifférentes, les unes sont conformes à la nature, telles la santé, la force, l'intégrité des sens; d'autres ne le sont pas, la maladie, l'inintelligence, les infirmités par exemple; d'autres enfin ne sont ni conformes ni contraires à la nature. Dans les deux premières catégories, il faut introduire une nouvelle subdivision : il y a des choses indifférentes qui se rapportent à l'âme, d'autres au corps, d'autres nous sont extérieures. Mais comment estimer une telle variété de choses indifférentes? C'est alors que Lipse fait intervenir fort à propos la fameuse distinction de Zénon des προηγμένα et des ἀπροηγμένα que reprend Cicéron dans son *De finibus* sous le nom de « producta, promota, præposita, præcipua » d'une part, de « rejecta » de l'autre (1).

Les choses indifférentes ne peuvent en effet avoir de valeur que dans la mesure où elles approchent du bien ou de la vertu; de même, suivant Zénon, un roi dans son palais ne peut point avancer ou reculer en dignité, mais ses sujets le peuvent, suivant qu'ils sont plus ou moins proches de lui.

Mais, à côté de cela, que de subtilités lorsqu'il s'agit de qualifier ces choses indifférentes! Il faut tour à tour, comme le dit Plutarque (2) raillant Zénon, les prendre mais non les rechercher, « sumenda non expetenda »; elles ne sont pas de vrais biens, mais conviennent à la nature; elles sont inutiles, mais commodes. N'y a-t-il pas là en effet une querelle de mots, comme le constate si souvent et avec raison Cicéron, comme l'a remarqué aussi saint Augustin, et peut-être Lipse lui-même. S'il n'avait point été si consciencieux, il aurait sans doute passé ces discussions sous silence; car il reconnaît que si elles n'enlèvent point aux stoïciens notre confiance, tout au moins elles leur enlèvent, à eux, de leur gravité (3).

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, lib. II, diss. XXIII, p. 42 : « Plutarchus Zenonios irridens : *sumenda, non expetenda; apta naturæ non bona; inutilia, tamen commoda.* »

(3) *Ibid.*, diss. XXIII.

Mais ce blâme n'est jeté qu'en passant; à la dissertation suivante, Lipse semble le lever tandis qu'il résout pratiquement la question. Les stoïciens ont eu raison, selon lui, d'entrer dans ces subdivisions des indifférents, car cela est nécessaire à la vie morale; il fallait que nous puissions classer nos actions pour y apporter soit le frein, soit l'aiguillon, suivant qu'elles sont à faire ou à éviter. C'est ainsi, nous dit Lipse, que je suis poussé à faire une chose lorsque je l'appelle un bien, car je présume qu'il faut la rechercher; si je l'appelle préférable, j'apprends qu'elle touche les limites du bien et que je dois en approcher avec discernement. Et l'on raisonne de même pour les maux, pour les choses à éviter, qui peuvent être tour à tour rejetées ou recherchées suivant que l'on peut y trouver oui ou non matière à vertu. « Toute chose qui n'a pas en soi d'honnêteté, dira Sénèque, peut en prendre, la vertu y étant ajoutée. Il en est de même de ces choses qui sont indifférentes, la malice ou la vertu leur donnant le nom de bien ou de mal (Ep. LXXXII, 1). »

Dans cette première partie de la morale, Lipse a, en quelque sorte, tout accepté de la morale stoïcienne : la détermination de la loi morale dont il place le fondement en Dieu et dans le cœur de l'homme, l'identité des deux termes : vertu et bonheur. Il n'a point discuté les objections qui peuvent surgir à ce sujet : l'essentiel était pour lui de dégager la base rationnelle de la morale stoïcienne d'accord avec celle de la morale chrétienne; il y a parfaitement réussi.

Il ne lui reste donc plus qu'à étudier les moyens de réaliser cette loi et par conséquent à déterminer l'attitude de l'homme qui observe la loi morale, c'est-à-dire l'attitude du sage stoïcien. Il le fera en traitant des *decreta* qui se résument dans les paradoxes stoïciens.

(1) *Ibid.*, lib. II, diss. XXIV.

LES PARADOXES STOICIENS DANS LA « MANUDUCTIO »

Mais avant de songer à réaliser l'idéal du sage, il importe de se défendre contre des maux véritables. C'est ainsi qu'au livre III l'auditeur demande à Lipse, comme Lipse le demandait autrefois à Langius dans la *Constance*, qu'il remplisse ce rôle de médecin qui convient si bien au philosophe. La philosophie est certes le seul refuge contre des maux véritables, mais à condition que l'on en use d'abord pour débarrasser l'âme de ses vices. De même la médecine, avant de porter ses fruits, doit chasser d'abord les maladies du corps.

Les maladies les plus terribles sont la crainte et l'espoir (1), et les meilleurs remèdes ces *decreta* ou principes dont Lipse a longuement déjà parlé dans les livres précédents et qu'il va développer en les classant sous le nom de *paradoxes*. Or, comme tout se suit avec une admirable logique dans ce stoïcisme qu'il admire, il n'aura aucune difficulté à défendre logiquement les paradoxes en montrant le lien qui les rattache aux principes premiers du stoïcisme, bien que les objections de l'auditeur ne lui épargnent rien. Cicéron n'a-t-il pas comparé ces paradoxes à un vin léger qu'il vaut mieux goûter que boire? N'a-t-il pas été jusqu'à dire dans le *De finibus* que les paradoxes soulèvent d'abord l'admiration, puis le rire... (2)? Sénèque n'a-t-il pas lui aussi constaté ce qu'ils avaient de contradictoire lorsqu'il objecte aux stoïciens ? « Vous dites que le sage n'est point pauvre, et cependant vous dites qu'il manque d'un vêtement, d'un esclave, d'un toit... Vous dites qu'il ne reçoit pas l'injure, et pourtant vous condamnez pour injure celui qui l'injurie... »

(1) *Ibid.*, lib. III, diss. I.
(2) *Ibid.*, lib. III, diss. II.

Mais que peuvent ces critiques, sinon constater ce que Lipse avait lui-même remarqué, au début de ce chapitre, que les paradoxes heurtent d'abord la coutume, mais y reviennent par une autre voie (1)? Et c'est ainsi que peut s'interpréter la citation de Sénèque.

Voilà de quelle manière Lipse abordera, dès la dissertation III, la critique immédiate des paradoxes et, tout d'abord, de celui qui proclame les sages égaux.

Tous les sages sont égaux : n'est-ce point dire qu'ils sont tous au même degré de vertu et de bonheur? Ce paradoxe semble avoir pour Lipse la valeur d'une déduction géométrique, car il est l'application directe de ce principe fondamental, dont il a déjà parlé, que la vertu seule fait le bonheur, ou plutôt que l'honnête est le seul bien. Dès lors, point de demi-mesure, on est honnête et heureux ou on ne l'est pas, le temps n'entre pas en ligne de compte, car le temps est de l'ordre de la quantité et de la mesure, la vertu de l'ordre de la qualité. Ce n'est point, il est vrai, aussi rigoureusement que Lipse tire ses déductions, mais les exemples qu'il accumule semblent y aboutir, ceux de Sénèque surtout, si suggestifs sous leur forme concrète : « Que tu fasses un cercle petit ou grand, cela regarde l'espace et non la forme... Ce qui est bien n'est estimé ni par la grandeur, ni par le nombre, ni par le temps... Ramène une vie honnête à une période de cent ans, ou réduis-la à une année, elle est également honnête (2). » Comment estimer de façon plus sensible que ce qui est du domaine de la qualité et partant de la conscience échappe à la mesure, et ce paradoxe ne se trouve-t-il pas du même coup fondé avec une évidence absolue?

Le sage échappe à la mesure, car sa vertu ne se mesure même point par l'acte ou par l'usage; la vertu est avant tout

(1) *Ibid.*
(2) Cf. *Ibid.*, lib. III, diss. III.

science. Lipse admet, dans ses conséquences les plus rigoureuses, ce problème fondamental de la philosophie ancienne. Aristote, plus pratique, avait déclaré que la félicité est non pas seulement dans la possession de la vertu, mais dans l'usage; non pas seulement dans la manière d'être, mais dans l'action. Zénon soutient, avec raison, suivant Lipse, que la vertu n'est point présente à quelqu'un sans qu'il en use toujours. C'est le soleil qui garde la même force et la même lumière, malgré les nuages qui passent. Le sage d'après Sénèque est toujours en acte, il ne peut être arrêté que lorsque l'obstacle vient des autres. Et voilà pourquoi il n'y a pas de degrés dans la vertu, pourquoi l'homme sage et parfait l'est pleinement et toujours, il n'y a point de degrés dans la perfection (1). Sénèque le disait nettement : « Il ne peut y avoir de différence qu'au moment où l'on s'élève; lorsque l'on est parvenu au sommet, tout est égal. »

Le second paradoxe, énoncé par Lipse, sur l'égalité des vertus, n'est qu'un aspect de cette question fondamentale nettement posée par Sénèque : « Que la raison est divine, que s'il n'y a aucun bien sans la raison, tout bien est divin, et de même qu'il n'y a aucune différence entre les choses divines, il n'y en a aucune entre les biens (2) ». C'est en somme toujours cette idée fondamentale, qu'on ne peut rien ajouter au parfait. Seuls les différents aspects de la vertu séparent le vulgaire. Ainsi entendu, saint Ambroise semble bien accepter ce paradoxe lorsqu'il dit : « Les vertus sont liées et enchaînées les unes aux autres de telle sorte que celui qui en a une paraît en avoir plusieurs (3). » C'était traduire sous une autre forme ce jugement commun de Cicéron et de Sénèque : « Lorsque l'on voit une vertu parfaite, on est

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, diss. IV.
(3) *Ibid.*, lib. III, diss. IV.

sûr de trouver les autres. » Mais alors, s'il n'y a pas de degrés dans la vertu, il n'y en a pas non plus dans la faute? Quelle est au juste l'opinion de Lipse sur ce paradoxe? Il est assez difficile de saisir ici le fond de sa pensée. Sans doute ce paradoxe a été répété partout et blâmé. Lipse n'hésite point à reprendre tous les développements donnés à ce sujet, et même ceux où le ridicule éclate : « Le délit est le même si l'on tue une poule que si l'on tue son père (1). » Mais d'autres aussi sont logiques : « Que l'on soit distant de Canope d'un ou de cent stades, on en est toujours distant...; un pilote, qui renverse un navire chargé de paille ou chargé d'or, est aussi coupable (2). »

Comment expliquer alors, si l'on admet ce paradoxe, que les lois établissent des différences entre les punitions, et ne faut-il pas qu'elles en établissent entre les fautes? Il y a certes une différence entre les fautes, suivant les stoïciens, mais elle est tout extérieure : elle vient de la nature même de celui qui fait le crime, ou de celui sur lequel il le commet, ou de la raison pour laquelle il le commet. Celui qui tue son père, par exemple, sera plus coupable que celui qui tue son esclave, car son père est à la fois celui qui l'a engendré, qui l'a nourri, qui l'a élevé; il méritera donc une plus grande peine (3)... Voici encore une autre subtilité notée par Lipse et relevée dans Stobée : dire que toutes les fautes sont égales ne veut point dire qu'elles soient semblables, il y a des différences de qualité. Faudrait-il entendre alors que s'il y a des différences dans la qualité, il n'y en a point dans la quantité? Lipse ne s'explique point à ce sujet. Ce qu'il relève avant tout dans chaque paradoxe, c'est ce qui peut en être retenu

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, lib. III, dis. XXI.

pour servir d'appoint à la moralité, et au besoin ce qui a été approuvé par les théologiens. Saint Jérôme, qu'il cite avec plaisir, lui donne raison contre les autres Pères de l'Église qui avaient jugé peut-être trop sévèrement ce paradoxe : « Les stoïciens jugent toutes les fautes égales et ne font aucune différence entre le crime et l'erreur. Nous faisons des différences entre les fautes; cependant nous disons qu'il est utile par précaution de se défendre même des plus petites fautes en considération de plus grandes. Car celui qui craint les petites fautes ne tombera point dans les grandes (1). » Ce paradoxe a donc du bon, il sert de frein, Cicéron le reconnaît : « C'est une force qui éloigne les hommes de toute action déshonnête...; le prendre pour guide, ce serait singulièrement simplifier sa conduite. » Nous le retrouverons dans la morale kantienne, qui ne se préoccupera plus de la matière de la loi : la forme seule reste, la vertu est vertu, le vice est vice, peu importe le contenu; c'est la formule que l'on cherche, elle est universellement valable, ce paradoxe semble donner gain de cause à la méthode mathématique introduite en morale.

Naturellement nous sommes ainsi conduits à ne plus laisser aucune sensibilité au sage; en réalité, il en est une, mais une seule qui lui soit accessible, c'est l'état stable de bonheur. Suivant les stoïciens, le sage est toujours heureux, toujours égal à lui-même. Cet état de contentement durable est bien près de celui du saint dont parle saint Augustin : « chez lequel la volonté se substitue au désir, la joie au plaisir, la prudence à la crainte. Il va toujours au bien, puisque la prudence lui fait éviter le mal, et du bien obtenu naît le contentement. » (*Cité de Dieu*, liv. XIV, chap. VIII.)

Logiquement les stoïciens peuvent donc encore défendre

(1) *Ibid.*

ce paradoxe et ils se trouvent d'accord avec les livres saints et les Pères de l'Église. Saint Augustin ne dit-il pas lui aussi que les impies sont incapables de se réjouir, bien qu'ils éprouvent cependant certains plaisirs, *lætitiæ* (1). Les stoïciens avaient admirablement analysé cet état de l'âme, cette joie profonde et sérieuse, *severa res*, comme dira Sénèque, qui vient du fond de l'âme et que ne révèle pas toujours le sourire. Le sourire n'est point en effet le signe du contentement intérieur. La vraie joie, *gaudium severum*, comme dira encore Sénèque, est intérieure.

Mais, en parlant du bonheur du sage, nous n'avons vu qu'une face du problème; il reste encore cet autre point à éclaircir plus délicat et si souvent contesté : l'impassibilité du sage. Le paradoxe est repris et formulé par Lipse dans toute sa rigueur : « Le sage sera heureux même dans les tourments. » Lipse examinera ce principe comme les précédents. Tout d'abord, il reconnaît que ce paradoxe surprend et paraît faux, et pourtant il est logique, si l'on veut admettre que la douleur ne doit pas être placée parmi les maux. Et par le choix des citations, Lipse mettra en lumière ce que nous reconnaîtrons plus tard comme fondamental dans la morale kantienne, que la matière de la vertu est indifférente, que c'est la forme seule qui importe. Ainsi l'on peut comprendre pourquoi le bien n'est jamais contre la nature, puisque le bien ne va jamais sans la raison et que la raison suit toujours la nature (2). Le sage certes aimerait mieux le bien sans les tourments et, ajoute Lipse : « Scévola eût mieux aimé frapper d'une main sauve que de souffrir de sa main mutilée (3). » Mais on souffre ce qui est nécessaire. Évidemment il y a des biens sans mélange, comme la joie intérieure, la paix inte-

(1) Cf. *ibid.*, lib. III, diss. v.
(2) *Ibid.*, diss. vi.
(3) *Ibid.*

rieure, mais il y en a d'autres étrangement mêlés de souffrance, et qui sont pourtant encore des biens, et c'est dans ce sens que Sénèque a pu dire : « Être couché à un festin ou torturé peuvent être même chose, car le premier état peut être un mal si l'on y agit honteusement, un bien si l'on s'y conduit honnêtement. » Les épicuriens ont, de leur côté, soutenu ce même paradoxe, Sénèque en fait la remarque, et Lipse couronne sa dissertation par une citation de saint Ambroise : « Le sage n'est point brisé par les douleurs du corps, ni troublé par les malheurs, mais il reste bienheureux même dans les souffrances, parce qu'il a placé le bonheur de la vie, non dans la jouissance du corps, mais dans une conscience pure éloignée de toute faute. » Une conscience pure, voilà donc l'explication très simple que donne le christianisme du bonheur du sage (1), et cette conscience peut être celle des stoïciens.

Si le sage est impassible devant les tourments, à plus forte raison l'est-il devant ces maux d'un autre ordre, mais non moins redoutables, que nous appelons passions. Cette imperturbabilité du sage devant la passion occupe toute une dissertation chez Lipse. Il a senti l'importance de cette question à la fois psychologique et morale, qui réveille du reste l'opposition déjà signalée entre aristotéliciens et stoïciens. Faut-il modérer les passions, comme le veulent les premiers, ou les extirper de l'âme tout à fait et même avec violence, comme les seconds le préconisent? La solution dépend de la manière dont on entend la psychologie de ces états d'âme; mais avec Lipse écoutons Cicéron dans les *Académiques :* « Les anciens, loin de bannir du cœur de l'homme les passions qui l'agitent, reconnaissent qu'il est naturel de s'affliger, de désirer, de craindre et d'être transporté de joie, pourvu que ces mouve-

(1) Cf. *ibid.*, lib. III. diss. VI.

ments soient resserrés et contenus dans de justes limites; Zénon, au contraire, regarde les passions comme des maladies dont il voulait que le sage fût exempt. Selon les anciens, ces agitations désordonnées sont instinctives et ne viennent point de la raison; ils mettaient la passion dans une partie de l'âme, dans une autre la raison. Zénon ne partageait pas cet avis, car il pensait que les passions sont volontaires, qu'elles naissent d'un jugement de l'opinion, et que la mère de toutes les affections turbulentes est une intempérance d'esprit immodéré (1). »

Dans la thèse stoïcienne, la passion est donc volontaire, elle naît de la raison, mais d'une raison faussée : l'opinion est à sa racine. Ceci s'explique, car il n'y a qu'une seule âme et qu'une seule partie rationnelle; lorsqu'elle tend au mieux, elle s'appelle raison; affection, *affectus*, lorsqu'elle tend au pire (2). Il n'y a d'ailleurs qu'à suivre notre philosophe dans son analyse de la passion, nous verrons qu'il a parfaitement compris cette partie de la psychologie stoïcienne. Un premier mouvement se produit qui n'est pas volontaire, le *motus* qui vient de la représentation du bien ou du mal, par lequel aussitôt nous sommes excités ou au contraire éloignés. Contre ces mouvements qui peuvent se produire chez les plus sages, nous ne pouvons rien. Ce n'est pas encore la passion, mais comme une préparation de la passion. Puis la passion naît, la volonté commence à s'y joindre, mais elle n'est pas encore tenace. Enfin, et c'est la dernière étape, on n'est plus maître de soi, c'est le triomphe définitif. La passion est alors une véritable perturbation, elle est détournée de la droite raison (3), il est impossible de la modérer.

Comment modérer ce qui, comme le dit Sénèque, croît,

(1) Cf. lib. III, diss. VII.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

s'exaspère, se prépare des forces, tel l'amour qui ne s'arrête jamais quand on le veut, ni où on le veut. De plus, quelle portée peut avoir la modération pour une passion mauvaise? Elle restera toujours mauvaise; les passions ont vite excédé la mesure, et c'est pour cela que le stoïcisme a voulu que le sage fût à l'abri des passions; mais la question est de savoir comment il faut comprendre l'apathie stoïcienne. N'est-ce point parce qu'ils l'avaient interprétée avec trop de rigueur que parmi les Pères de l'Église, un Lactance (1), par exemple, a pu traiter les stoïciens de « furiosi », un saint Jérôme (2) déclarer « que les péripatéticiens sont mieux en harmonie avec l'Écriture sainte »? Telle n'est point l'opinion de Lipse. Sans doute il ne veut point que l'on arrache du cœur les passions, car elles nous sont données par la nature comme moyens pour arriver à la vertu, à condition toutefois de les maintenir sous la domination de la raison. Sans colère, en effet, il n'y a pas de force d'âme, sans crainte pas de prudence, sans désir pas de tempérance, sans adversaire pas de victoire. Mais, semble dire Lipse, ne serait-il pas possible, en étudiant dans Sénèque la psychologie du sage, d'adoucir ce paradoxe stoïcien? Suivant Sénèque, en effet, le sage est bien à l'abri des passions, mais en tant qu'il les modère, qu'il sait les vaincre par la raison. Il ressentira tout comme les autres hommes ce premier mouvement d'attaque, qui laisse comme une cicatrice lorsque la blessure est soignée, mais ce sera tout. Lipse peut donc dire que le sage stoïcien (3) n'a point le cœur dur, insensible à la douleur, à la

(1) *Ibid.*, lib. III, diss. VII, p. 772 : « Furiosi ergo Stoici, quia ea non temperant, sed abscindunt : rebusque a Natura insitis castrare hominem quodammodo volunt. »

(2) *Ibid.* « Adfectibus ad perfectum carere juxta Stoicos possibile; juxta Peripateticos et difficile et impossibile, cui sententiæ omnis scripturæ sacræ consentit auctoritas. »

(3) Cf. *ibid.*, lib. III, diss. VII, p. 771 : « Mihi videtur, in commodo illo et vero intellectu, nempe sapientem, non esse rigidum, durum,

crainte, au désir, à la joie; il est touché par ces sentiments, mais lorsqu'ils commencent; il en est ému, mais non point troublé, et en ce sens, stoïcisme et christianisme s'accordent, mais il faut néanmoins conclure et préciser. Les stoïciens ont eu tort de juger toutes les passions mauvaises, et de ne point distinguer deux choses essentielles dans la passion : la passion elle-même et l'usage que l'on en peut faire. « Ne cherchons pas, dira saint Augustin, si une âme pieuse est en colère, mais pourquoi elle l'est, ou si elle est triste, mais quel est l'objet de sa tristesse, ni si elle craint, mais ce qu'elle craint. C'est ainsi que le fait de s'irriter contre celui qui pèche, celui d'être contristé pour les affligés, de craindre pour ceux qui sont en péril, sont regardés comme des vertus (1). » Solution mitigée, qui en effet n'est ni la modération d'Aristote, ni l'apathie stoïcienne, et qui semble satisfaire Lipse, autant qu'on en peut juger au travers des citations qu'il accumule dans ce chapitre peut-être avec encore plus de prodigalité qu'ailleurs.

Il reste néanmoins une forme de l'insensibilité stoïcienne que Lipse rejettera énergiquement ; c'est celle qu'exprime le fameux paradoxe : « Le sage ne doit ni pardonner, ni avoir pitié (2). » Logiquement encore on peut justifier ce jugement. Quelle raison a-t-on de pardonner à celui qui pèche puisqu'il n'y a de faute que celle qui est consciente? Or celui qui pèche n'a point péché contre ou malgré son esprit; d'autre part, pourquoi une faute mériterait-elle de préférence à une autre le pardon? Elles sont égales. Pardonner à celui qui doit être puni, c'est pour le sage faire ce qu'il ne doit pas faire, ou plutôt ne pas faire ce qu'il doit faire. Les adoucis-

exsensum, exsortem a dolore, metu, cupidine, lætitia : sed primis dumtaxat, incipientibusque. Sentiscere ea, et moveri quoque iis : sed rejicere, nec permoveri. »

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, diss. XIX.

sements que certains stoïciens apportent à la doctrine sont loin de satisfaire Lipse, ce sont des querelles de mots. C'est ainsi qu'il juge subtile la distinction de son cher Sénèque entre épargner et pardonner, *parcere et ignoscere*, entre le pardon et la clémence; il n'admet pas non plus cette compassion pour autrui qui n'est qu'extérieure. Quelle valeur prend alors notre pitié, si c'est toujours impassibles que nous soulageons nos semblables? Sur ce point les chrétiens ont eu raison de condamner les stoïciens, et Lipse peut les montrer tous d'accord. Non seulement pitié et miséricorde ne sont point une maladie de l'âme, mais elles sont quelque chose de divin; Dieu n'a-t-il pas donné l'exemple du pardon (1)?

Il est intéressant de voir comment l'examen scrupuleux que Lipse fait des paradoxes nous livre en quelque sorte la psychologie du sage, partant toute la psychologie stoïcienne. N'est-ce point l'intelligence du sage qui se révèle dans ce paradoxe : le sage seul ne se trompe pas, il n'ignore pas, il ne ment pas? Pourquoi, en effet, ne se trompe-t-il pas? Parce qu'il ne donne pas son assentiment à quelque chose qu'il ne comprend pas, il ne s'arrête pas à l'opinion, et n'ignorera jamais qu'il ignore (2). Loin de se croire en possession de la science universelle, il saura au contraire suspendre son jugement dès qu'il ne verra plus clair. En effet, Stobée et les stoïciens assignent une double cause à l'opinion : « ou bien elle consiste à donner son assentiment à une chose qui n'est point comprise, ou bien à se faire au sujet d'une chose un jugement incomplet (3) ». Ce sage peut néanmoins disserter sur des questions qu'il ne connaît pas; pourvu qu'il le reconnaisse, il ne tombera point dans l'erreur. Il s'en suit ainsi que l'on peut dire qu'il ne se trompe pas, qu'il n'ignore pas,

(1) *Ibid.*, lib. III, diss. XIX.
(2) *Ibid.*, lib. III, diss. VIII.
(3) *Ibid.*, p. 774.

qu'il ne ment jamais. De là l'état de sa sensibilité tout de calme, d'équilibre : rien n'arrive au sage qui le surprenne. Cela est évident puisqu'il n'a point d'opinion (1) et qu'en somme toute sa vie se résume à suivre sa Destinée, à lui obéir, si bien que rien ne lui arrive sans qu'il l'accepte librement. Et nous retrouvons là les deux facultés intimement liées d'intelligence et de volonté. C'est ainsi que le sage fait vraiment œuvre de volonté et de liberté et que l'on peut dire que seul il est libre (2). Il veut tout ce qui lui arrive et partant il vit comme il veut. Il dompte ses passions, les vrais tyrans, ceux qui ravissent la liberté. Mais écoutons Épictète et nous connaîtrons la formule de la volonté libre : « J'ai conformé ma volonté à la volonté de Dieu. Veut-il que j'aie la fièvre, je le veux; que quelque chose m'arrive, je le veux (3). » Quelle vraie et ferme liberté, pouvons-nous dire avec Lipse, que celle de servir Dieu, liberté que l'on ne peut acquérir que par la philosophie, c'est-à-dire par la sagesse, qui nous apprend à nous commander à nous-mêmes, qui nous confère la vraie royauté, celle que confère la vertu! Et c'est à ce titre que Lipse peut encore aborder ce paradoxe : « Le sage seul est roi (4). »

Là les exemples sont faciles et touchants, les faits concrets viennent à l'appui des théories. C'est le fameux Diogène le Cynique, non seulement pauvre de biens, mais encore esclave par l'injustice de la Fortune, qui répond à ceux qui lui demandent ce qu'il sait faire : « Commander aux hommes (5). » Épictète s'accorde ici avec l'Écriture Sainte. Et que d'autres remarques sur ces paradoxes que nous pourrions, avec Lipse, multiplier à l'infini, comme les corollaires

(1) *Ibid.*, diss. IX.
(2) *Ibid.*, diss. XII.
(3) *Ibid.*, lib. III, diss. XII, p. 384.
(4) *Ibid.*, diss. XIII.
(5) *Ibid.*

d'un théorème! « Le sage seul est riche (1). » Cela est évident. Toutes choses ne sont-elles pas communes dans cet univers dont les membres sont liés? Un roi n'a-t-il pas de droit l'universelle possession de tout son empire, alors que chaque chose pourtant a un maître particulier? Il y a en effet deux possessions : l'une qui est une possession réelle, l'autre une possession par l'esprit; c'est cette dernière seule qui est le privilège des dieux (2). Et voilà la richesse du sage expliquée par les arguments subtils du Portique, mais aussi par toute la philosophie antique. Ne sera-ce pas aussi l'argument de Kant, lorsqu'il dira que la vertu est d'un prix inestimable? Or cette vertu est précisément le bien du sage, et lui seul sait le goûter. Avec une telle richesse, il ne peut plus être pauvre. Il n'y a du reste qu'une vraie pauvreté, celle que créent les désirs, et le sage ne peut rien désirer. Le sage a vraiment une royauté, celle que lui confère la vertu.

Mais Lipse ne suivra point pourtant jusqu'au bout le stoïcisme, lorsque cette doctrine fera le sage l'égal de Dieu (3). Cette fois, l'orgueil stoïcien semble le révolter, et pourtant il discute encore le paradoxe qu'il appelle *paralogum*. Évidemment le sage et Dieu règnent dans le même empire, celui des volontés. Cet empire n'a point d'autre différence que le temps.

Mais le temps peut-il servir de mesure à ce qui n'en a point, étant qualité pure, telles la vertu, une vie honnête? De deux sages, comme le remarque fort justement Cicéron, le plus sage n'est point celui qui a vécu le plus longtemps. Mais l'orgueil stoïcien va plus loin encore : il met le sage au-dessus de Dieu lui-même, sous prétexte que Dieu est sage

(1) *Ibid.*, diss. XI.
(2) *Ibid.*, diss. XIV.
(3) *Ibid.*, lib. III, diss. XIV.

par nature, tandis que l'homme le devient par ses propres efforts. Lipse taxe cette opinion de folie (1) : les conséquences cette fois eussent été trop graves. Comment en effet accorder avec une pareille affirmation le dogme chrétien de la toute-puissance et de la grandeur divine, et celui de la chute qui explique la faiblesse de la nature humaine?

D'ailleurs les stoïciens la reconnaissaient tacitement, cette faiblesse, lorsqu'ils se demandaient avec angoisse si, oui ou non, leur sage idéal avait jamais existé. Lipse consacre une dissertation tout entière à recueillir les témoignages les plus contradictoires à ce sujet, témoignages qui mettent clairement en lumière le peu de confiance qu'avaient eu les stoïciens dans la réalisation de leur idéal (2). Sénèque pourtant avait eu cette confiance; Lipse l'en blâme : une telle perfection ne paraît réalisable à ce chrétien que dans l'au-delà; ici-bas, il est possible d'en approcher, car il y a des degrés dans la sagesse. Sénèque lui-même classe fort heureusement les sages (3) : « Les uns sont si avancés qu'ils osent déjà lever les yeux pour regarder la fortune, mais non pas fixement...; d'autres sont de force à pouvoir la regarder en face » (Ep. LXXI), et parmi ceux qui sont en progrès il y a comme trois étapes : « Il y en a qui ne possèdent pas encore la sagesse, mais ont pris pied dans son voisinage : ce sont les hommes qui se sont dépouillés de toutes les passions et de tous les vices, mais que l'expérience n'a pas encore rendus sûrs d'eux-mêmes ; d'autres se sont débarrassés des maladies et des affections les plus importantes de l'âme... ; d'autres enfin se sont affranchis de beaucoup de vices essentiels, mais non pas de tous » (Ep. LXXV). Il était donc possible d'accomplir comme une marche progressive vers un idéal, confusé-

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, lib. II, diss. VIII.
(3) *Ibid.*, lib. II, diss. IX, p. 703 et seq.

ment aperçu par le stoïcisme par suite de la chute, clairement par le christianisme grâce à une seconde révélation.

Lipse, dans ce traité, a présenté un exposé presque complet de la morale stoïcienne; nous pouvons donc nous demander maintenant comment il le fit. A-t-il vraiment compris le stoïcisme en chrétien, comme c'était son intention, ou bien ne s'est-il pas laissé prendre, comme les autres humanistes qui touchèrent à cette doctrine, à l'admirable logique qui enchaîne ses dogmes et gagne les esprits? Lipse, par le choix des dogmes qu'il examine, manifeste le désir très net de servir sa foi; mais comme, d'autre part, il prépare une édition de Sénèque, et qu'il est très enthousiaste de ce philosophe, il lui arrive souvent de voir le christianisme en stoïcien, au lieu d'interpréter chrétiennement le stoïcisme.

C'est là un point caractéristique du néo-stoïcisme que nous avons déjà mis en lumière, en signalant un courant de morale indépendante dont il fallait voir la source dans cette renaissance du stoïcisme. Cela ne veut point dire que la morale stoïcienne soit une morale indépendante : tout au contraire, elle se rattache à des principes métaphysiques très fermes que Lipse va nous exposer dans un deuxième traité, celui de la *Physiologia Stoicorum*, mais elle peut néanmoins préparer la voie à une morale indépendante de toute religion autre qu'une religion naturelle.

CHAPITRE IV

LA MÉTAPHYSIQUE STOICIENNE DE LA « PHYSIOLOGIA »

Plus d'une fois, au cours de la *Manuductio*, Lipse avait été tenté de parler de métaphysique, mais il s'était arrêté réservant à la *Physiologia* une étude complète de cette partie du stoïcisme. Il publia en effet, peu de temps après la *Manuductio*, à la suite de cet ouvrage et dans la même édition, sous le titre : *Physiologiæ Stoicorum libri tres*, un exposé et une critique de toute la métaphysique stoïcienne, mais avec un tel luxe de détails qu'un choix s'impose. Puisque la morale a particulièrement attiré l'attention de Lipse et qu'elle est, d'autre part, le point capital sur lequel porte la Renaissance stoïcienne, il est logique, semble-t-il, de restreindre la question aux principes de métaphysique qui sont tout particulièrement liés à la morale.

Or, nous l'avons déjà remarqué, la morale stoïcienne avec Lipse s'épanouit en une sorte de morale religieuse ; il faut donc chercher ce qu'est, ce que vaut le Principe premier ou Dieu qui la fonde. Est-il esprit ? Est-il matière ? Est-il les deux à la fois, en dépit du monisme stoïcien ? Ou bien n'y a-t-il pas moyen d'interpréter ce monisme d'une certaine manière, qui laisserait entendre qu'il n'est qu'apparent, et qu'il recouvre en réalité un dualisme de fond. Lipse intitule du reste cette dissertation qui traite du Principe premier de

telle sorte qu'il n'est point possible pour nous de nous méprendre sur ses intentions : *Duo principia Stoicis esse; efficiens et patiens; illud Deum, hoc materiam.* Sans peine il accumule les citations qui justifient son titre et soulignent la dualité des deux principes : matière et cause (1) : « La matière est une masse inerte qui se prête à tout, mais qui est incapable de rien si elle n'est mise en mouvement. La cause, au contraire, c'est-à-dire l'intelligence, façonne la matière, la tourne comme elle veut et en extrait toutes sortes d'ouvrages. Il y a donc une substance d'où les corps sont créés et un agent qui les crée » suivant Sénèque ; et Cicéron a précisé le dualisme en définissant les deux substances : « La matière ne peut point exister si elle n'est maintenue par la force ; il n'y a point de force sans matière. »

De tels exemples autorisent Lipse, semble-t-il, à interpréter chrétiennement le monisme stoïcien qui n'est plus pour lui qu'un dualisme déguisé. Il y a bien en effet, suivant les auteurs qu'il cite, deux principes : la matière et la force. Il les accepte, mais à condition de rejeter l'éternité de la matière. « Les Stoïciens ont eu tort de conférer l'éternité à la matière ainsi qu'à Dieu et de lier de toute éternité les deux principes l'un à l'autre », dit-il très nettement.

(1) Cf. *Physiologia*, lib. I, diss. IV, p. 840. Lipse parle des principes et il dit : « ...Stoici duo ea ponunt : *Agens* et *Patiens* : sive Deum et Materiam. Laertius : *Videtur Stoicis duo esse universorum Principia, Efficiens et Patiens. Et Patiens quidem, qualitatis exsortem essentiam, Materiam : Efficiens autem, Rationem quæ in ipsa est, sive Deum* ». Seneca item diffuse : *Dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant : Causam et Materiam. Materia jacet iners*, etc. Et plus loin citation de Cicéron : *Naturam dividebant in res duas : ut altera esset Efficiens, altera autem quasi huic se præbens, ex qua Efficeretur aliquid. In eo quod Efficeret, Vim esse censebant : in eo quod Efficeretur, Materiam quamdam : in utroque tamen utrumque*, etc. Et Lipse ajoute : « In quo tamen opinio sive error vetus notandus, censentium Materiam simul Deo æternam, nec alterum sine altero fuisse. »

De nouvelles difficultés surgissent quand il s'agit d'approfondir la nature de Dieu et de déterminer ses attributs. Dieu pour les Stoïciens s'identifie avec la Nature, et leur panthéisme est en somme un panthéisme matérialiste. Les Pères de l'Église ne s'y sont point trompés et Lipse avec sincérité les cite : « Les Stoïciens, dit en effet Lactance, divisent la nature en deux parties, l'une qui agit, l'autre qui pâtit. Dans la première est la force d'action, dans l'autre la matière; l'une ne peut pas être sans l'autre. Ainsi ils ont réuni sous un seul nom des choses si diverses : Dieu et le monde, l'œuvre et l'artiste; il ont dit que l'une ne peut exister sans l'autre, comme si la nature était Dieu mêlé au monde. Par moment même ils identifient Dieu à l'esprit du monde et le monde au corps de Dieu (1). »

Malgré une affirmation aussi nette, Lipse croit à la possibilité de trouver pour ce problème une solution chrétienne.

Ne peut-on pas, en effet, restreindre le sens du mot nature, et n'y voir que l'esprit et la raison de Dieu? Des textes l'autorisent. Sénèque dit en effet dans les *Bienfaits* (IV, chap. VII) : « Qu'est-ce autre chose que la nature sinon Dieu et la divine Raison inhérente au monde tout entier et à ses parties? » Et dans les *Questions naturelles* (II, chap. XLV) : « Veux-tu appeler Dieu la Nature? tu ne pècheras pas, c'est

(1) *Ibid.*, diss. V, p. 841 : « Lactantius præerat : *Stoici Naturam in duas dividunt partes, unam quæ Efficiat; alteram, quæ se ad faciendum tractabilem præstet. In illa prima esse Vim faciendi; in hac Materiam; nec alterum sine altero esse posse. Ita isti uno Naturæ nomine res diversissima comprehendérunt, Deum et Mundum, Artificem et Opus, dicuntque alterum sine altero nihil posse, tanquam Natura sit Deus Mundo permistus. Nam interdum sic confundunt, ut sit Deus ipsa Mens Mundi, et Mundus sit corpus Dei.* » Et Lipse ajoute : « Habes fere quæ Cicero supra, sed paulo magis explicata : videsque et Deum *Naturam* dici, et Materiam. Sed illum maxime, quatenus tamen insertus est Mundo, et molem hanc animat, continetque. »

de lui en effet que naissent toutes choses... (1) Veux-tu appeler Dieu le monde? tu ne te tromperas pas, il est lui-même tout ce que tu vois, contenu tout entier dans ses œuvres, et se soutenant par sa propre force. »

Ainsi entendu, Dieu est alors en effet la force agissante de la nature, sa force créatrice, son âme, et ne fait qu'un avec elle. Et si les Stoïciens ont matérialisé ce monde, en le comparant à un grand corps dont nous sommes les membres, on peut entendre le corps comme un composé double d'âme et de corps proprement dit, et dire alors avec saint Augustin, lorsqu'il explique Varron au livre VII, chap. VI, de la *Cité de Dieu* : « De même que le sage composé d'un corps et d'une âme est dit sage à cause de son âme, aussi le monde peut être appelé Dieu à cause de son âme, bien qu'il soit composé d'un corps et d'une âme (2). » On peut donc assimiler le monde à Dieu, mais à condition d'y voir surtout cet esprit éternel, vivifiant, créateur et Providence.

Cet éclectisme du néo-stoïcisme, éclectisme de parti pris, se dégagera mieux encore dans la discussion d'un autre problème, tout particulier au stoïcisme, et que Lipse aurait pu laisser de côté, sans priver la morale d'un de ses principes fondamentaux: c'est cet autre principe de la métaphysique stoïcienne qui fait de Dieu un principe igné, *ignem artificiosum* (3). Lipse ne voit point là de quoi choquer une conscience religieuse. Le feu artiste qui crée le monde, qui l'informe, ne répond-il pas à merveille à l'idée que se fait le christianisme du Dieu créateur, qui tira tout par sa raison de

(1) *Ibid.*, p. 842. Avec quelle précaution Lipse ne se hâte-t-il pas de dire ce qu'est leur matérialisme, qui ne ressemble en rien à un matérialisme grossier : « Longe enim Stoici nostri ab illis, qui brutam aliquam et sine sensu Naturam statuebant, omnia gignentem ac conservantem. »

(2) *Ibid.*, lib. I, diss. VIII, p. 849.

(3) *Ibid.*, lib. I, diss. VI, p. 843.

cette rude et confuse matière (1) ? Ce feu contient en lui les raisons séminales, les idées de toutes choses, les exemples et les formes, comme dit Platon, et bien souvent les chrétiens usent de cette comparaison des semences (2). Il y a plus : certains symboles de l'Ancien Testament semblent confirmer ce dogme stoïcien. « Dieu apparut à Moïse dans un buisson ardent..., une colonne de feu marcha devant les Israélites. Le Saint-Esprit est descendu sur les apôtres en forme de langue de feu (3). » Il n'y a donc rien de trop absurde, conclut Lipse, à ce que les Stoïciens aient accordé la divinité au feu lui-même (4). Ils ont eu quelque lumière sur l'essence de la divinité, mais des lumières incomplètes. Ont-ils mieux compris ses attributs ? Lipse reconnait qu'ils ont vigoureusement et utilement parlé de l'unité, de la bonté et de la Providence de Dieu (5) ; de l'unité d'abord, malgré les objections qui leur sont faites d'avoir accepté des dieux fabuleux. N'était-ce point une simple concession qu'ils faisaient à la religion de leur cité ? Concession qui s'explique du reste par leur sentiment profondément religieux, comme Sénèque le montre à merveille au chap. VII du livre IV des *Bienfaits* : « De quelque nom que l'on puisse appeler Dieu pour caractériser sa puissance, ses noms peuvent être aussi nombreux que ses bienfaits. Il peut être appelé : Providence, Nature, Monde, Destin, Hercule ou Mercure. » Les Stoïciens ont donc toujours cru à un seul Dieu, bien qu'ils l'aient appelé de noms différents. Minutius Félix, un chrétien cette fois, en témoigne éloquemment : « Zénon, Chrysippe et Cléanthe ont différé d'opinion, mais se sont tous

(1) *Ibid.*, p. 844.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 845.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*, lib. I, diss. IX, p. 824.

rencontrés pour parler de l'unité de la Providence (1). »

Mais ce Dieu *un* est *bon*, les Stoïciens ont merveilleusement montré sa bonté s'étendant jusqu'aux ingrats (2) : « Le même soleil, dit Sénèque au livre des *Bienfaits*, se lève sur les bons et les scélérats, et les mers s'ouvrent aussi aux pirates. » Il est Providence, et nuls philosophes n'ont défendu avec plus d'ampleur cet attribut de Dieu. C'est là du reste leur thème favori (3). Peu importent d'ailleurs les répétitions de ce thème, c'est aux Stoïciens que nous devons la notion d'un Dieu Providence qui, après avoir créé le monde, continue à s'en occuper, auquel rien n'échappe, pas le moindre mouvement (4). Il ne leur a donc manqué que la notion d'une Providence personnelle pour être complets.

A ce problème de la Providence se rattache un autre problème de métaphysique, très délicat, celui du Destin. Le Destin défini comme l'avait fait Lipse dans la *Constance* : l'ordre nécessaire des choses n'enchaîne-t-il pas la Providence et partant ne porte-t-il pas atteinte à la liberté de Dieu ?

Les Stoïciens ont émis nombre d'opinions très diverses à ce sujet, même si nous nous en tenons à celles que cite Lipse; c'est Sénèque seul qui, cette fois encore, peut trancher la difficulté dans le sens néo-stoïcien; écoutons-le d'abord au chapitre V du *De Providentia* : « La même nécessité lie les Dieux, un destin irrévocable les entraîne en même temps que les hommes. Or c'est Dieu lui-même, créateur et modérateur de toutes choses, qui écrivit le Destin, mais il le sait. Il obéit toujours à ce qu'il a une fois ordonné. » Puis, dans les *Questions Naturelles*, I, lorsqu'il semble répondre à ceux

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, diss. x, p. 855.
(3) *Ibid.*, diss. xi.
(4) *Ibid.*

qui verraient dans cette obéissance une atteinte à la dignité de Dieu : « L'immutabilité est de la grandeur, ce serait confesser son erreur que d'avoir fait des choses qui doivent être changées. Il est de nécessité que les mêmes choses plaisent à celui auquel rien que d'excellent ne pouvait plaire (1). » Ce n'est donc qu'une imperfection de forme ou de langage que de soumettre Dieu au Destin : soumettre Dieu au Destin, c'est le soumettre à lui-même, le Destin comme la nécessité étant son œuvre. « Dieu, comme dit encore Sénèque, dans les *Bienfaits* (VI, ch. XXI), n'est pas moins libre ou puissant puisqu'il est lui-même sa propre nécessité. » Lipse qualifie cette interprétation de pieuse. Saint Augustin, dans la *Cité de Dieu* (V, ch. VIII), ne dit-il pas la même chose, lorsqu'après avoir rejeté le destin des astrologues, il trouve qu'il n'y a pas à disputer sérieusement, sur le mot destin, avec ceux qui appellent destin l'enchaînement et l'ordre des causes de tout ce qui arrive, puisqu'ils attribuent cet ordre même et cet enchaînement des causes à la volonté, à la puissance du Dieu suprême (2) » ?

Quant aux objections tirées de l'existence du mal sous toutes ses formes, Lipse rappelle qu'il a déjà traité ce sujet dans son livre de la *Constance* ; il n'hésite point cependant à le reprendre à travers les textes, soit qu'il les accepte ou les défende, lorsqu'ils lui paraissent d'accord avec le christianisme ; soit qu'au contraire il les critique quand il y a doute, montrant que la seule réponse possible, le christianisme la donne. Lorsque Cicéron se demande dans les *Académiques* (liv. IV) : « Pourquoi Dieu, qui a tout disposé pour nous, a-t-il donné à la vipère son venin, a-t-il répandu tant de poisons mortels ou pernicieux sur terre et sur mer ? », les chrétiens peuvent répondre avec saint Augustin (*De Civit.*,

(1) *Ibid.*, lib. I, diss. XII, p. 801.
(2) *Ibid.*, p. 802.

liv. XI, chap. XXII : « La Providence divine nous avertit de ne pas jeter sur les choses un blâme téméraire, mais d'en rechercher attentivement l'utilité. Si elle se dérobe à la faiblesse de notre esprit ou de l'esprit humain, il faut croire qu'elle est cachée, comme l'étaient d'autres vérités dont à peine nous avons pénétré le mystère, car cette obscurité même est l'épreuve de l'humilité ou la mortification de l'orgueil (1). » Ainsi, notre ignorance avouée, tout l'intérêt de la question peut se concentrer sur ce seul point : le mal moral ou le péché; et le dilemme se pose pour Lipse, comme il s'est posé pour les Stoïciens, presque insoluble. Ou le péché est notre œuvre, car nous sommes libres, et alors nous enlevons quelque chose au gouvernement de Dieu et à la Providence divine, ou bien nous faisons Dieu l'auteur du péché, et c'en est fait de notre liberté. Lipse a parfaitement saisi les efforts des Stoïciens pour concilier les deux termes : liberté et nécessité; il a exposé avec beaucoup de finesse les ingénieuses et subtiles théories de Chrysippe qui à bon droit n'ont pu le satisfaire (2). Chrysippe, lorsqu'il plaçait le destin dans les causes premières et notre volonté dans les causes secondes, avait mis en lumière la difficulté du problème, mais ne l'avait pas résolu.

Il s'offrait bien encore une autre conciliation, celle d'admettre dans la nature brute, insensible, comme une force cachée, une âme mauvaise; mais l'accepter, n'était-ce point reconnaître dans la nature deux principes, un principe du bien et un principe du mal, et tomber dans l'erreur de Marcion que combattit avec tant de force Tertullien (3)? Il était difficile à Lipse de choisir entre deux solutions également incomplètes et fausses; il le comprit, et fidèle à sa méthode

(1) *Ibid.*, diss. XIII, p. 864.
(2) *Ibid.*, diss. XIV, p. 865.
(3) *Ibid.*, diss. XV, p. 866.

éclectique, il prend des deux solutions juste ce qu'il faut pour en faire une adaptation chrétienne. Il y a, suivant son expression, des maux de délit et des maux de supplice, des fautes et des punitions (1). Les punitions sont voulues de Dieu comme conséquences de la faute; les délits sont l'œuvre de la volonté incitée au mal par le démon. Le démon est cet ange mauvais que Dieu créa libre et qui choisit le mal, et encore faut-il s'entendre sur ce mal, qui n'a rien de réel, mais n'est qu'une absence de bien, un manque; c'est ce que saint Augustin dit avec tant de force au liv. XII de la *Cité de Dieu*, chap. VI : « Mala voluntas est efficiens operis mali; malæ autem voluntatis efficiens est nihil »; et Lipse ajoute ce raisonnement si simple : « Personne ne voit les ténèbres, ni n'entend le silence, et cependant on les comprend par l'absence des contraires (2). » Dieu de cette façon est tout à la fois et n'est pas l'auteur du péché, et il reste à l'homme la liberté de faire le bien ou de ne pas le faire, d'obéir à cette poussée de la grâce, pourrions-nous ajouter, ou de s'y dérober.

Rien n'ébranle les décrets de la volonté divine, ni la magie (3), ni les prières, ni les génies, car Dieu connaissait ces causes secondes et leurs effets bien avant qu'elles n'agissent; pour lui, d'après l'interprétation très juste de saint Augustin, il n'y a point de temps, c'est-à-dire point de passé, de présent et d'avenir; il embrasse tout d'un seul regard et l'éternité n'a pour lui que la durée d'un moment. Cette vision n'a pas plus d'influence sur la liberté de l'homme que nous n'en aurions sur celui qui boit et danse dans un festin lorsque nous le regardons (4).

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, p. 871.

(3) *Ibid.*, diss. XVII, p. 872 : « Nam quantumvis subitum aliquid aut inopinatum a Magia intervenit (neque enim negamus) nostro tamen sensu id fit, Deo jam ante visum et dictum. »

(4) *Ibid.*

C'est ainsi que Lipse interprète chrétiennement un des dogmes du stoïcisme qui touche de plus près à la morale, celui de notre liberté dans ses rapports avec la toute-puissance divine.

Il en est d'autres d'un intérêt moral moindre, nous pourrions même dire nul, que Lipse va cependant essayer de reprendre pour les transformer de la même manière.

Mais alors, pourrait-on objecter, en quoi importe-t-il au néo-stoïcisme, dont le but est essentiellement moral, de disserter sur les différentes régions du monde habitées par les esprits, les génies, ministres de la divine Providence, les héros, les dieux lares (1)? Ou bien encore de connaître ce qu'est la matière (2), ses qualités? Ce qu'est l'origine du monde, comment il se meut dans le vide, quelle sera sa fin, par l'eau ou par le feu (3)? S'il existe un ou plusieurs mondes (4)? Toutes ces questions de physique pure que traite le livre II, et de psychologie rationnelle que Lipse développe au livre III, ne s'expliqueraient point si Lipse n'avait pas, à ses préoccupations de philosophe, joint celles de l'érudit. Il préparait une édition complète des œuvres de Sénèque, et dans cette édition devaient figurer les *Questions Naturelles* avec un très

(1) *Ibid.*, diss. XVIII, intitulé : Genios etiam esse, Dei et Providentiæ ministros, eorum genera, et sedes, ac de Heroibus primo, Laribusque. Au cours de cette dissertation, Lipse note : « Pergamus in Varrone qui ait : *A summo cælo ad circulum Lunæ Æthereas animas esse.* »

(2) *Ibid.*, lib. II, diss. II, intitulé : Materia prima, alterum Principium, descripta. Æternam esse. Non augeri, non minui. Non item pati.

(3) *Ibid.*, diss. VI, intitulé : De Mundo, optimo maximoque corpore. Varia vocis significatio. Differt ab Universo : quid Totum Stoicis? itemque de Vacuo.

Ibid., diss. IX, intitulé : In Vacuo Mundum librari. Vere natum videri : et Quare forma ejus circitet.

(4) *Ibid.*, diss. XX, intitulé : Unus, an plures Mundi? idem an æternum? esse et non esse.

Ibid., diss. XXI, intitulé : Dupliciter interit. Aqua et Igne. Primum de Aqua sive Cataclysmo.

ample exposé de la physique stoïcienne ; il était donc nécessaire que la préparation fût achevée dans les deux derniers livres de la *Physiologia*. Lipse fut empêché par la maladie de terminer son œuvre, il le regretta vivement et déposa la plume, non sans formuler le souhait de pouvoir passer à un autre « son flambeau » et la gloire d'illustrer Sénèque (1).

Ce souhait s'accomplit, car l'œuvre fut reprise. En 1632, un professeur de philosophie de l'Université de Louvain, Libert Fromond, continua et acheva l'œuvre commencée. Il avait eu la chance de trouver un éditeur, Balthasar Moret, qui seconda ses efforts et entreprit une nouvelle édition des *Commentaires* de Lipse sur les *Questions Naturelles*, qu'il compléta par ceux de Fromond.

La préface qui précède cette édition est celle de Lipse, exposant lui-même sa méthode. Elle nous intéresse, car elle nous avertit immédiatement que ces commentaires de Lipse et ceux de son successeur nous apprendront fort peu de choses nouvelles sur la philosophie du Portique. Chaque chapitre doit contenir en effet un court exposé du sujet traité, des notes sans développement, purement indica-

Ibid., diss. XXII, intitulé : De Ignis interitu, qui Ecpyrosis dicta. Quando, Quomodo, qua gratia fiat ?

Ibid., liv. III, diss. VIII, intitulé : E. Cælo et Aethere animum advenire, a Stellis, ab ipso Deo : et pluscula sublimiter, ac nimis, a Stoicis dicta.

Ibid., diss. XIII, intitulé : Animam corpus Stoicis esse, itemque Tertulliano.

Ibid., diss. XIV, intitulé : Ubi anima separata ? et quid agat ? In Lunæ orbe, aut circa esse, ac contemplari.

Ibid., diss. XVIII, intitulé : Principale Animæ quid et Ubi sit ? In corde Stoicis poni.

(1) Cf. L. Annæi Senecæ philosophi opera quæ exstant omnia a Justo Lipsio emendata et scholiis illustrata. Editio tertia atque ab ultimo Lipsio manu : aucta Liberti Fromondi Scholiis ad quæstiones Naturales et Ludum de morte Claudii Cæsaris. (Antverpiæ ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti. M.DC.XXXII. in-fol.)

trices pour tout ce qui regarde l'histoire ancienne (1), puis des notes philosophiques encore plus succinctes, puisqu'il faut les compléter directement par les éclaircissements contenus dans les trois livres de la *Manuductio* et les trois autres de la *Physiologia*, notes que Lipse aurait voulu compléter dans un troisième opuscule de morale (2). Voilà une preuve évidente que cette édition de Sénèque était le but final des efforts de l'humaniste érudit.

Il s'était déjà nettement expliqué à ce sujet dans la *Manuductio*, il le refait encore dans l'Introduction de sa grande édition. C'est moins pour donner un texte nouveau et exact qu'il entreprend ce travail énorme, que pour bien rendre la pensée de Sénèque; c'est-à-dire que s'il veut pénétrer le sens des mots, il veut aussi les ordonner et reproduire ainsi le mouvement oratoire de Sénèque, si intimement lié à sa pensée. Les critiques que Lipse nous fait de ses prédécesseurs nous éclairent mieux encore sur ce point. Quatre humanistes avaient essayé avant lui une édition de Sénèque : Érasme, Pincianus, Muret et Gruter (3). Il rend à chacun la part qui lui revient d'éloge et de blâme. On fut certes, suivant Lipse, trop sévère pour Érasme qui laissa une édition défectueuse, mais il avait eu le mérite d'ouvrir la voie; Ferdinand Pincianus avait été un excellent critique de texte, mais il s'était borné à ce rôle; Muret avait voulu faire plus, mais la

(1) Cf. édition citée, introduction : « Argumenta etiam libris scriptisque singulis præposui et in breviario quodam ordinem ac materiam dedi... Si quid rituum an historiæ veteris occurrit, signo magis quam explico... »

(2) Cf. *Ibid.* « Atqui philosophica etiam, inquies, parce et stillicidium de situla, donas. In Notis, agnosco, sed alibi nonne affatim et pleno sinu a me factum? Profudi, quidquid ejus opus erat, in tribus Manuductionis, totidem Physiologiæ libris, totidem Ethicorum restant si Deus expolire et consummare dabit. Atque eos libros sic institui ut quamquam a capite sectam sensusque Stoicos ordine exsequar, nihil tamen inseram quod proprie non sit Senecæ illustrando... »

(3) Cf. *Ibid.*

tâche était au-dessus de ses forces, et la mort du reste l'avait enlevé trop tôt; Gruter eut recours pour le texte aux anciens manuscrits, aussi Lipse puisera-t-il largement chez ce dernier. Ce qu'il y aura donc de personnel (1) dans son travail, après celui de ses prédécesseurs dont il avoue hautement qu'il se servira, c'est l'étude du sens du texte qui devra se dégager de l'ordre même des mots, de l'agencement des phrases. C'était là évidemment un travail énorme dont il avait déjà, nous l'avons vu, préparé les matériaux. Ils sont incomplets, puisqu'un troisième ouvrage nous manque, celui qu'il voulait écrire sur la morale stoïcienne.

Est-il vraiment regrettable que cette troisième partie fasse défaut à son œuvre? Aurait-il été là plus personnel? Aurait-il apporté au néo-stoïcisme autre chose que les éléments que nous avons rencontrés dans la *Manuductio* et la *Physiologia*, mais qu'il aurait groupés différemment? Nous ne le croyons pas.

Nous pouvons donc conclure que Lipse, malgré son grand souci d'exactitude, malgré son érudition vraiment remarquable, reste un historien sujet à caution. Il ne fait point de l'histoire de la philosophie avec la seule préoccupation d'être véridique et complet, mais il en fait pour faire l'apologie d'une secte. Parmi les philosophes de cette secte, il en distingue d'abord un tout particulièrement, et l'on dirait que c'est à travers l'œuvre de ce philosophe unique qui a déjà recueilli l'approbation des siècles passés, qu'il veut juger les autres et

(1) *Ibid.* « ...Quod a me proprie imputo, est interpunctio et sensuum verborumque distinctio : quæ sic confusa aut indecora antea in Seneca, ut negem in alio scriptore fuisse... Nos ordinavimus, conjunximus, disjunximus, ut res erat; et præter lucem sententiæ, quam latitantem fudimus, faciem eloquentiæ reddidimus, uberis illius et profluentis »

tout un système. Or il se trouve précisément que ce philosophe appartient à la période de décadence du stoïcisme, à celle qui, marquant une orientation nouvelle vers la pratique, n'a presque plus rien du premier stoïcisme et de ses spéculations et s'adapte plus facilement au christianisme. Lipse y trouve non seulement réponse aux questions angoissantes que pose la vie, mais il éprouve un secret et malin plaisir à montrer que ces réponses ressemblent fort à celles que donne le christianisme, et qu'oublient ou méprisent si volontiers les rationalistes. Voilà pourquoi il n'aborde pas l'histoire de la philosophie en véritable historien; il y est poussé par des motifs personnels, par cette idée, partout latente, d'apologétique du christianisme, de dogmatisme moral, chère aux moralistes de son temps et aux théologiens. Il l'avoue lui-même, lorsqu'il déclare qu'il n'a point d'autre but que de servir la cause de la philosophie et de la morale qui marche de pair avec celle de la religion. Ne nous étonnons point alors si l'unité de son œuvre reste subjective et laisse les philosophes à demi satisfaits.

Une autre difficulté, non moins grande, se présente encore pour le critique qui veut donner de cette œuvre une idée d'ensemble. Il est obligé de rompre l'ordre établi par l'auteur, de grouper des questions qu'il a séparées, de chercher à pénétrer sa pensée derrière des citations, qui ne la laissent point deviner, ou au contraire la montrent trop clairement; c'est que Lipse est un érudit et un érudit doué d'une mémoire merveilleuse.

Il ne parle jamais ou rarement en son nom, il se retranche toujours derrière des autorités en matière de philosophie et de théologie. Il nous écrase par l'abondance de ses citations, et comme il les manie avec beaucoup de souplesse, il s'en sert comme d'arguments à l'appui des thèses qu'il expose. Cette méthode a le double inconvénient de fatiguer le lec-

teur et de le dérouter dans ses recherches. Le fil directeur qui peut le conduire, c'est pour ainsi dire la façon dont Lipse favorise par l'abondance ou la netteté de ses exemples tel ou tel point du stoïcisme.

C'est alors que nous apparaît Lipse néo-stoïcien. Le stoïcisme tout entier le séduit, et surtout le stoïcisme de Sénèque ; mais pourtant les dogmes qu'il sait le mieux mettre en valeur sont ceux qui conviennent à la fois au stoïcisme et au christianisme : ceux de la Providence, de la loi morale en tant qu'expression de la volonté divine, et tous ceux, en un mot, qui font naître et développent le sentiment religieux. Le néo-stoïcisme avec Lipse peut donc se définir : la philosophie chrétienne mise à la portée du rationalisme par des arguments stoïciens, et par conséquent la philosophie chrétienne rationalisée, peut-être plus qu'il ne le faudrait.

Elle devient ainsi une sorte de dogmatisme philosophique chrétien, qui devait plaire aux hommes du XVIe siècle, à la recherche d'un idéal moral, épris de liberté et rebelles à l'autorité, par crainte de voir cette liberté entravée, plus que par irréligion. Avec Lipse, l'autorité apparaît désormais rationnellement fondée, elle ne vient plus seulement du dehors, la raison l'a proclamée au dedans; et la raison n'est après tout qu'un écho de la première révélation divine dont le christianisme a été la claire et nouvelle manifestation.

Le XVIIe siècle allait affirmer cet accord de la raison et de la foi dans de nombreux chefs-d'œuvre, et Lipse a la gloire d'avoir préparé non seulement des matériaux à cette philosophie du grand siècle, mais d'en avoir esquissé une première synthèse.

Du Vair va suivre cette voie, il tentera un nouvel et ferme essai de conciliation, mais plus pratique, plus littéraire que celui de Juste Lipse, et peut-être plus original et plus personnel. Il se servira pour cela de sa propre expérience,

expérience d'homme politique et d'orateur, aimant sa patrie. Après lui, le courant stoïcien va se scinder en deux voies divergentes, n'ayant plus de commun que leur source : l'une aboutissant à la raison souveraine avec Descartes ; l'autre avec Pascal à la volonté éclairée par le cœur qui, se défiant de la raison, s'abandonnera aveuglément à la foi.

CHAPITRE V

GUILLAUME DU VAIR. — SA VIE. — L'ÉVOLUTION DE SON STOÏCISME

Le néo-stoïcisme s'est dégagé déjà sous une forme assez nette dans la *Manuductio* et la *Physiologia Stoicorum*. Dans ces deux substantiels ouvrages, Lipse, en consciencieux érudit et en profond philosophe, a su mettre en relief, comme nul ne l'avait fait avant lui, ce qui fait l'essentiel de cette doctrine : la parenté intime du christianisme et du stoïcisme, c'est-à-dire la base rationnelle, d'origine toute divine, de ces deux philosophies. Mais ce n'était là encore qu'une philosophie théorique, philosophie qu'on expose dans un livre ou que l'on bâtit dans le silence des veilles, loin du bruit, dans le recueillement du travail solitaire, si propice à la spéculation. Il fallait autre chose pour en faire une réelle synthèse, il fallait l'épreuve de la vie, et c'est ce que nous allons trouver avec Du Vair, philosophe et homme politique qui jouera un rôle important pendant les guerres civiles et les désordres de la Ligue : il essaiera de vivre le stoïcisme en citoyen, en patriote et en chrétien.

Lipse n'avait pas été jusque là, il n'avait point mesuré la force de sa doctrine dans la lutte politique; il avait bien essayé de vivre son stoïcisme aux passes difficiles, lorsque, chassé de sa patrie, il eut à souffrir les maux de l'exil et écrivit la *Constance*, mais au moment où sa pensée atteignait

son plein développement, il n'eut plus besoin d'être stoïcien, sa vie était faite et facile; il fit alors un livre avec la *Manuductio* et la *Physiologia*, mais un livre qui intéresse plus les érudits que ceux qui sont en quête d'une doctrine de vie.

Tout autre sera l'évolution du stoïcisme de Du Vair; il ira, lui, de la pratique à la théorie. C'est la vie qui le fait vraiment stoïcien. Plus il agit, plus il se jette tête baissée dans la mêlée, plus son stoïcisme s'affermit, si bien que Du Vair semble parcourir à rebours le chemin que trace si magistralement le grand érudit belge. Tout d'abord il exposera le néo-stoïcisme dans un ouvrage théorique, ouvrage où il synthétise tous les éléments qu'il a reçus de sa culture d'humaniste et de théologien, et où, se montrant plus soucieux de catholicisme que Lipse lui-même, il complète l'œuvre du grand érudit. Puis, à mesure que la vie lui ménage de dures et douloureuses expériences, dans lesquelles il peut constater que ses concitoyens catholiques se permettent d'étranges compromis, qui froissent sa conscience, on dirait qu'il sent le besoin d'une réaction violente, et c'est à la morale stoïcienne, qui inspira aux païens de si nobles courages, qu'il la demande. Il traduit le *Manuel*, il le commente et le développe dans la *Philosophie morale des Stoïques*, et enfin, et c'est là sa dernière étape, et, sans nul doute, l'étape la plus intéressante de sa philosophie, il la vit dans la lutte, dans les troubles de la guerre civile, en essayant non point de fuir et de se résigner, mais d'agir, et d'agir dans le plus grand intérêt de tous; il cherche à comprendre les situations, l'âme des individus et de la masse, et à s'y adapter; c'est une forme pratique de la résignation stoïcienne. Les circonstances pénibles au milieu desquelles il se trouve sont la dure nécessité qu'il faut accepter, mais non point avec hauteur et dédain. Il n'y a point de situation si mauvaise dont on ne puisse sortir. Il faut espérer en dépit des événements, en

apprenant à s'y soumettre et à en tirer le meilleur parti possible, il faut être optimiste. C'est donc l'écho d'une vie que nous trouverons dans la *Constance*, l'ouvrage qui se rattache à la dernière phase de l'évolution du stoïcisme de Du Vair: et voilà pourquoi, avant d'aborder l'œuvre, nous étudierons la vie du philosophe (1).

Guillaume Du Vair naquit le 7 mai 1556, d'une famille d'Auvergne. Son père, Jean Du Vair, fut un avocat connu de Clermont, qui posséda mieux peut-être la science des affaires que celle de l'éloquence. Il sut fort bien en effet défendre ses intérêts et ceux de sa ville natale dans un procès fameux qu'il dut soutenir contre les Jésuites, au sujet de la succession de l'évêque de Clermont Guillaume Duprat (2). Très actif, outre sa charge d'avocat, il remplit encore celle de procureur général de Catherine de Médicis et du duc d'Anjou, le futur Henri III; et il fut maître des requêtes du duc d'Alençon. Ce n'est pas tout : il obtint encore, par une faveur toute spéciale du roi qui voulut récompenser les services de ce serviteur, une charge de maître des requêtes ordinaires de l'Hôtel, et cela sans frais, bien que ces charges fussent alors vénales, et qu'au dire de ses contemporains, Jean Du Vair ait eu à ce moment-là fortune faite. Mais, après la prospérité, vinrent les revers, et son fils Guillaume en eut le dur contre-coup.

Jean du Vair, après les réformes qu'Henri III essaya d'introduire dans la magistrature, se vit forcé de se démettre de sa charge de maître des requêtes, et partant, de perdre ses

(1) Nous utiliserons, pour cette partie biographique qui va suivre, l'excellent ouvrage de M. R. Radouant, *Guillaume Du Vair, l'homme et l'orateur*, auquel nous renverrons souvent le lecteur (Paris, 1908).

(2) R. Radouant, ouvr. cité, chap. I.

gros revenus; ce ne fut pourtant point pour rester oisif. Son esprit pratique lui avait ménagé d'autres fonctions. Il avait de bonne heure pris les ordres mineurs, si bien qu'il put en 1585 être élu chanoine, puis doyen de l'église Saint-Marcel dont il sut en effet relever les affaires alors fort embrouillées (1).

Tel fut donc l'homme pratique, actif, intelligent, que Guillaume Du Vair put voir assez souvent à l'œuvre puisqu'il ne le perdit qu'en 1592. Certes il put prendre auprès de lui le goût de l'action, il put développer à ce contact son sens pratique, et inconsciemment préparer peut-être ses vues ambitieuses, mais non point se former au stoïcisme. Sera-ce dans sa formation intellectuelle qu'il faudra chercher le point de départ du stoïcisme de Guillaume? Il est difficile de répondre, car nous n'avons aucun détail précis sur la période de ses études. Il dut se former en grande partie à la maison paternelle, puisque nous ne trouvons dans ses écrits et dans ceux de ses contemporains nulle mention des collèges où il aurait pu suivre des leçons de maîtres illustres; peut-être sa santé, qu'il nous dit fort débile, en fut-elle la cause? En tout cas, nous avons lieu de croire que son instruction ne laissa rien à désirer, puisque tous ses ouvrages témoignent d'une culture fort approfondie des lettres antiques et profanes, et qu'à 14 ans déjà il était licencié en décret (2). En 1572, il partait pour le classique voyage en Italie par lequel il devait compléter son éducation livresque et commencer son éducation politique.

C'est à son retour qu'il se fit sans doute inscrire au Palais; il s'y fixa en attendant mieux, car la chicane n'était point son fait. Il visait plus haut, il voulait jouer un rôle actif dans le gouvernement du royaume. Tout le prouve, puisqu'il ne

(1) Cf. *ibid.*, chap. v.

(2) Cf. *ibid.*, chap. II.

fit rien pour suivre la carrière de son père, qui, maître des requêtes depuis le 15 janvier 1573, lui en aurait facilité l'accès. Il semble tout heureux au contraire de quitter le Palais au premier appel du duc d'Alençon. C'est en 1577 déjà qu'il fait partie de la maison de ce dernier, c'est-à-dire à l'âge de 21 ans (1).

Jeune, ardent, ambitieux, impatient d'agir, Guillaume Du Vair se trouve donc à la cour d'un prince auquel il n'est point commode d'obéir, lorsque l'on a sa conscience d'honnête homme et que l'on veut loyalement servir sa patrie; mais, tout à son enthousiasme, le jeune homme ne voit d'abord que le bon côté des choses. Le duc d'Alençon avait formé, en effet, après la paix de Monsieur qui lui assurait tous les avantages d'un petit roi, de vastes et nobles projets. Il voulait, après avoir apaisé le royaume de France, par l'oubli des discordes religieuses et politiques, l'agrandir par la conquête des Pays-Bas, et affermir sa puissance par son propre mariage avec la reine Elisabeth. Évidemment le programme était beau, et pouvait séduire un jeune homme à l'âme généreuse; mais autre chose était de l'exécuter. Il eût fallu pour cela sinon un héros, du moins un diplomate, capable de quelque suite dans ses desseins. Le duc d'Alençon, ardent, passionné, versatile, était tout le contraire; incapable d'ordonner ses idées comme ses actes, il contredisait un jour ce qu'il avait fait la veille; et de plus, de conscience fort peu scrupuleuse, la fin chez lui justifiait trop souvent les moyens. Lorsqu'il croyait atteindre son but par un acte de traitrise, il y allait tout droit. Il n'était du reste que trop bien secondé par des favoris vicieux et rapaces qui flattaient ses passions pour satisfaire leur propre cupidité. Ce fut donc pour Du Vair une rude épreuve de servir un tel maître. Il dut

(1) *Ibid.*, chap. III.

maintes fois supporter, sans rien dire, des injustices dont il n'était peut-être pas directement victime, mais dont sa conscience était le témoin alarmé. Pourtant il patienta, l'avenir pouvait réserver quelque heureuse issue aux projets du duc. Supporter les événements malheureux et savoir en attendre de meilleurs avec un optimisme tenace, n'était-ce point déjà du stoïcisme, et cette période qui s'écoula pour Du Vair à une cour corrompue, n'en est-elle point une excellente préparation?

Il arriva un moment pourtant, où il ne fut plus possible de supporter les choses en fermant les yeux. Un aventurier, du nom de Salcède, avait tenté d'assassiner le duc d'Alençon [1]. Il fut arrêté, interrogé sévèrement, tenu de révéler le nom de ses complices, et comme ces interrogatoires étaient secrets, ce fut une excellente occasion pour le duc de se débarrasser, sous accusation de complicité, de ceux qui le gênaient. Or Du Vair faisait alors partie du Conseil, il était donc associé malgré lui à ces besognes louches. Il faillit même un jour être un agent de meurtre pour un certain Champvallon que le duc tenait à faire disparaître. Du Vair fut chargé de remettre à Champvallon, alors en route pour la France, une lettre qui, sous prétexte de le presser de venir se disculper des accusations portées contre lui par Salcède, n'avait point d'autre but que de l'attirer dans un guet-apens. Cette fois, la conduite du duc était assez claire pour qu'il n'y eût plus d'hésitation possible; et comme il était d'autre part manifeste que ces beaux projets étaient sans avenir, Du Vair n'eut plus aucune raison pour retourner en Flandre; mais l'épreuve était dure, car c'était l'écroulement de rêves ambitieux et généreux caressés depuis quatre ans.

[1] Cf. *ibid.*, chap. III.

ÉVOLUTION DU STOICISME DE DU VAIR

PHASE PRÉPARATOIRE. — STOICISME DE MODE

En 1581, Du Vair est donc de retour à Paris. Il abandonne alors pour un temps la vie politique dont il avait fait, malgré tout, un rude mais bon apprentissage. Il retrouva les siens, un milieu de lettrés : les uns, d'humeur gaie et facile, puisque parmi ses amis il faut compter Odet de Turnèbe et tout le groupe de jeunes avocats poètes qui l'entourent; les autres, plus austères, mais non moins dignes de lui, nous voulons dire ceux qui fréquentaient le salon de Jean de Morel : Christophe de Thou, Pibrac, Michel de l'Hôpital, etc.

De telles amitiés pouvaient faire oublier à Du Vair sa mauvaise fortune politique, et s'il gardait un peu d'amertume de son aventure, tout au moins ses loisirs allaient lui permettre de trouver dans les lettres de quoi l'adoucir. Un certain besoin de résignation ne dut pas être étranger à ses premiers développements littéraires d'allure toute stoïcienne. On remarque, en effet, dans les premières pièces de vers qu'il écrivit après la mort d'Odet de Turnèbe (1) et de Christophe de Thou (2), des accents stoïciens. Il le doit sans doute au sujet. Comment se consoler d'une mort aussi prématurée que celle de son jeune ami Turnèbe, aussi dramatique que celle de ce sage de Thou, sans puiser dans le stoïcisme sa résignation ? Mais à cette raison il faut en ajouter une autre. Du Vair avait

(1) Odet Turnèbe, fils du grand érudit, mourut en 1581, âgé de moins de 30 ans. Cf. *Othonis Turnebi in suprema curia parisiensi advocati Tumulus* (Lutetiæ, 1582).

(2) Christophe de Thou, premier président au Parlement de Paris, mourut le 1er novembre 1582. Cf. *Ampliss. Christophori Thuani Tumulus in Jac. Aug. Thuani Aemeri pietatem*, (Lutetiæ, 1583).

une formation d'humaniste, et l'humanisme avait compris combien le stoïcisme prêtait facilement aux développements oratoires : il n'avait donc qu'à suivre la voie tracée par ses devanciers. Mais on dirait que la vie a hâte d'achever cette éducation d'épreuves qu'il fallait à Du Vair pour devenir vraiment stoïcien. A peine de retour à Paris, la maladie vint d'abord le frapper lui-même, puis les siens. Au commencement de l'automne 1583, sa mère tomba gravement malade, victime d'un fléau qui faisait alors de terribles ravages. Elle fut atteinte de la peste, et comme Du Vair avait le souci de ménager son père, seul soutien de la famille, et d'épargner ses frères et ses sœurs, il voulut veiller seul au chevet de la malade. Sa sœur Philippe, à laquelle il voua dans la suite une si profonde affection, partagea ses veilles. De cette période sans doute datent ses *Prières* (1), puisqu'il en est une qu'il intitule nettement *En temps de Peste.* Si nous essayons de saisir là un peu de son âme, nous verrons que le stoïcien s'affirme. La sensibilité est déjà contenue par la raison, et pourtant cette fois l'épreuve était bien directe : il semble qu'un chrétien en cette occasion n'aurait dû avoir qu'un cri de douleur pour fléchir son Dieu trop sévère. Il n'en est rien; Du Vair raisonne et trouve dans la logique un soulagement à sa souffrance; c'est en se persuadant que la douleur n'est pas un mal, mais seulement une opinion, que le stoïcien lui tiendra tête, c'est en l'admettant comme une marque de la faiblesse de la nature humaine que Du Vair, stoïcien chrétien ou plutôt néo-stoïcien, ne se révoltera pas contre elle. Et déjà il ébauche sa thèse de la *Sainte Philosophie,* qui n'est après tout que le développement et la discussion d'un des problèmes fondamentaux du néo-stoïcisme dont il cherche l'application pratique. Le problème du mal

(1) Cf. *Traités philosophiques, par le defunct Sieur Du Vair.....*, p. 914 (juin 1624).

admirablement posé par les Stoïciens, n'a qu'une solution et une solution chrétienne : c'est le péché qui nous a valu « que le poison et le venin régnast avec puissance sur nos corps... » : notre persistance à retomber « tous les jours au gouffre », d'où Dieu nous a tirés, nous a fait perdre les bienfaits de la grâce. Voilà l'explication de tant de maux, mais en voici le remède : c'est la miséricorde infinie de Dieu qui peut nous faire participer à sa grâce par les mérites de Jésus-Christ. Du Vair accepte donc les épreuves en chrétien, mais avec une certaine roideur stoïcienne, car il en a pénétré le sens par le raisonnement plus que par le cœur : aussi, quand il essaiera de traduire cette résignation sous forme oratoire, dans ses *Consolations* par exemple, nous retrouverons sous sa plume les développements stoïciens si familiers à tous ses contemporains.

Telle est l'impression très nette que nous laisse la lecture de ce morceau d'éloquence qu'il écrivit en mémoire de sa sœur Philippe (1), à laquelle il était tout particulièrement attaché. Elle l'avait soigné avec tant de sollicitude lors de sa maladie après son retour de Flandre, et avait montré tant de dévouement au chevet de sa mère malade, qu'il éprouva un profond chagrin en la perdant, un an après sa mère, c'est-à-dire en septembre 1584. Elle mourut du reste dans des circonstances très douloureuses, après avoir supporté courageusement une agonie de quatre mois. Un deuil de cette sorte aurait dû, semble-t-il, éloigner toute préoccupation de forme. Il n'en est rien. Du Vair est trop de son temps pour échapper à la contagion de cette mode littéraire : il croit du reste mieux honorer la mémoire de sa sœur en laissant à la postérité un morceau d'éloquence. Il reprend donc les développements courants : qu'il faut épuiser sa douleur d'un

(1) Cf. *Les œuvres de Messire Guillaume Du Vair*, — (Paris, 1625), p. 714 et seq.

coup en lui laissant libre cours, que le chagrin n'a rien de beau ni de méritoire, qu'il offense la morale, déprime les forces de l'âme et de la raison, etc.

Sous cette forme, le stoïcisme de Du Vair nous intéresse peu : il ressemble à celui de tous les humanistes et n'a rien d'original. Pour qu'il le devienne, il faut que la vie dégage par l'action les ressources de cette âme de chrétien et de sage, et c'est ce qui va se produire vers 1584.

PREMIÈRE PHASE. — LA *Sainte Philosophie*

Des nécessités matérielles forcent alors Du Vair à se choisir une carrière, il ne peut plus rester dans l'ombre et utiliser son activité à des essais de pure littérature. C'est l'époque, en effet, où son père est forcé d'abandonner sa charge de maître des requêtes et par conséquent où il se voit privé d'une excellente source de revenus. Guillaume se résignera donc à gagner sa vie. Il eût été naturel qu'il succédât à son père, mais comme il ne pouvait le faire que contraint et forcé, et qu'il avait du reste bien des raisons de redouter le service d'un roi qui avait causé sa ruine, il n'accepta que provisoirement de remplir cette charge. Quelques jours après, il prêtait serment, mais échangeait aussitôt avec Jacques-Auguste de Thou son titre de maître des requêtes contre celui de conseiller clerc (1).

Le voilà donc réduit, de son plein gré, à d'assez ingrates besognes, tandis qu'il aurait pu, à 28 ans, avec une situation aussi importante que celle de maître des requêtes, se montrer satisfait. Pourquoi ne l'accepta-t-il pas et quelles sont les raisons qui peuvent motiver son refus ? D'une part, l'amertume que lui avait laissée l'insuccès de sa première

(1) Cf. Radouant, ouvr. cité, chap. v.

équipée politique; de l'autre, l'abattement qu'il ressentait encore des deuils récents et des revers de fortune qu'il venait d'éprouver; mais surtout, et c'est peut-être là le motif déterminant de sa conduite, il avait jeté sur l'état de la France ce coup d'œil clair et avisé, dont il nous parle souvent, et avait jugé que pour lui l'heure de l'action n'était point venue; il voulait bien agir, mais en temps opportun et pour faire œuvre de patriote, utile et bonne.

Il attendit donc ce moment propice avec patience et utilisa ses loisirs à des exercices littéraires d'un genre tout particulier. Il paraphrasa les *Psaumes de la Pénitence* et les *Psaumes de la Consolation* et les offrit en dédicace à Louis de Brézé, évêque de Meaux. Il « s'y est amusé, dit-il dans la préface, comme à un petit exercice d'esprit (1) ». Sans doute il s'y exerça à l'art oratoire, puisqu'il avoue lui-même dans cette préface « que ce qui est en ces cantiques de moins agréable à ceux qui ne sçavent pas assez savourer les bouffées du Saint-Esprit est le peu de liaison qui semble, de prime abord, estre entre les versets... » Il a donc tâché d'y suppléer en « estendant mesme un peu quelquefois pour cest effet la naïsve signification des paroles... », et il apprit ainsi l'art des développements et celui des transitions. Cette restriction faite, il reste néanmoins que le choix du sujet est caractéristique et qu'il est dû aux circonstances particulières dans lesquelles se trouvait alors l'auteur. C'est ce que confirme par ailleurs l'épître à son père qui précède la *Sainte Philosophie*, ouvrage qui dut suivre d'assez près au moins le premier de ces essais (2) : « Ma plume ne pouvant estre oisive, en changeant de style, a choisi pour exercice et consolation ceste sorte de Méditation. Il y a quelque tems qu'il m'en tomba une des

(1) Cf. Dédicace des *Psaumes de la Pénitence*, éd. de 1601.

(2) Cf. *Sainte Philosophie*. L'autheur à Monsieur son Pere, p. VII, éd. de 1603.

mains à l'impourveu, toute rude et mal achevée, qui fut toutesfois assez favorablement recueillie... », et plus loin : « ...J'eusse bien souhaitté n'estre poussé à cet ouvrage que par un honneste désir de consoler vostre vieillesse et la solitude où vous estes retiré. Mais la condition de ma vie a en cela prévenu mon devoir, m'ayant jetté comme par force à l'estude des lettres sainctes avant que j'y fusse invité par un souhait si louable. »

Ce n'est donc point par vocation, ou poussé par un élan du cœur, que Du Vair se tourna du côté des lettres saintes; non, ce sont les événements qui l'ont amené là, et comme il sait se résigner et qu'il est d'autre part consciencieux et ne fait rien à la légère, il médite sur les vérités saintes, mais il médite en beau style. Il se trouve alors que les premiers sujets qui exercent sa plume sont ceux qui répondent le mieux aux préoccupations de son esprit : pénitence et consolation résument tout le dogme. L'homme est faible à cause de sa nature déchue, il est tombé par le péché, mais peut se relever par le repentir et la pénitence. D'autre part, il est malheureux, et trop souvent les bons sont injustement punis; mais Dieu, dans sa Providence, garde d'autres consolations pour ceux qu'il éprouve.

La *Sainte Philosophie* avait recueilli les fruits des études des lettres saintes succédant pour Du Vair à celles des lettres profanes. Dans ce petit traité, l'auteur avait, à l'exemple des Pères de l'Église, interprété chrétiennement le stoïcisme dont les citations hantaient alors son esprit. La synthèse des deux doctrines était faite en théorie; il ne restait plus qu'à la vivre et, en la vivant, à la modifier suivant les événements.

DEUXIÈME PHASE. — *Traduction du Manuel*
La Philosophie morale des Stoïques

L'expérience va montrer en effet à Du Vair le chemin de la morale pratique, et le conseiller clerc ne craindra pas de le chercher du côté de la morale stoïcienne, quitte à l'adapter au christianisme. Sa patrie est trop déchirée par ses enfants catholiques, pour qu'il n'éprouve point quelque répugnance envers cette morale qu'enseignent les membres dévoyés de l'Église. Il se tourne donc du côté du *Manuel* (1) et le traduit; il en éprouve d'ailleurs grande consolation. « Je l'ay plus gousté que je n'avais jamais fait », dit-il. Puis, pour faire rougir les chrétiens de son temps, en leur montrant à quelle hauteur s'était élevée la sagesse païenne, et leur donner comme un code pratique et clair de cette vertu antique, il écrivit *La Philosophie morale des Stoïques* (2) qui n'est autre chose que le *Manuel* mis en pièces. C'est ainsi qu'en enseignant aux autres l'art de lutter contre leurs passions et celui de remplir leurs devoirs, il prenait lui-même des forces pour se jeter dans la mêlée. Il le fit dès 1586, mais indirectement, car au sein du Parlement, où son jeune âge ne pouvait pas lui permettre de jouer un rôle actif, il se contenta de siéger en silence et de se former à l'éloquence. Il écoute alors et interprète des discours; mais en les écrivant, il nous expose ses idées, il nous laisse deviner le rôle qu'il va jouer. Les circonstances sont déjà très graves et laissent prévoir les désordres de l'avenir.

(1) M. Victor Giraud propose de fixer à 1585 la première publication du *Manuel* (*Rev. Hist. Litt. de la Fr.*, avril-juin 1909). Cf. R. Radouant, ouvr. cité, p. 131 et 144.

(2) Si la première édition du *Manuel* date de 1585, celle de la *Philosophie morale* dut suivre d'assez près.

Nous sommes au moment où Henri III glisse de plus en plus sur la pente d'une politique malheureuse. Il croit se rallier les esprits en suivant le plan des Guises et vient de briser avec les protestants dont il avait cependant tant d'intérêt à se faire des alliés. Forcé de faire la guerre, il en est réduit pour se procurer des subsides à créer par des édits des charges nouvelles. C'est alors que le Parlement résiste, il y voit double intérêt, le sien propre d'abord : les charges nouvelles auraient pu discréditer les charges anciennes ; celui du royaume ensuite : il fallait sauver la France de l'absolutisme d'un roi qui n'hésitait point à imposer ses volontés par un lit de justice. Du Vair assista à ces séances orageuses où le Parlement lutta courageusement contre le roi, et il essaya de reproduire les discours qui furent alors prononcés. Ces discours plus ou moins fidèles intéressent le philosophe plus que l'historien, car ils nous donnent l'écho d'une pensée. On y sent un Du Vair ardent, défenseur de la loi contre le bon plaisir d'un roi, et tout prêt à abandonner ce roi, lorsque ce dernier se sera mis en quelque sorte hors la loi et qu'il aura perdu ses droits. Certes nous ne retrouvons chez l'auteur aucun des sentiments d'un sujet fidèle, soucieux d'obéir à une autorité dynastique, fondée de droit divin, mais plutôt la rigidité d'un légiste, pénétré de droit romain, et partant de stoïcisme, mettant en toute première ligne les lois de la conscience, car elles ne passent point, tandis que les ordonnances royales sont « mortelles comme les rois ».

L'homme, qui se révèle à travers ces exercices d'éloquence, annonce bien celui qui, fort de sa conscience, n'hésitera point à désobéir au roi en restant dans la capitale, lorsque le Parlement, après le honteux guet-apens de Blois, sera sommé de quitter Paris.

Mais si Du Vair sut, d'une part, garder du stoïcien l'indé-

pendance et la fermeté, il sut, de l'autre aussi, maintenir sa constance dans l'effort, car l'heure est venue pour lui maintenant d'agir directement et de jouer le rôle de conciliateur qui convient si bien au stoïcien.

En 1588, après les Barricades, alors que le Parlement restait seul avec la reine comme représentant de l'ordre, Du Vair insiste pour que l'on envoie au roi une députation, protestant de la fidélité de la compagnie tout entière; en même temps, il écrit un discours (1), assez indépendant, où il ne cache rien de ses idées sur la situation qu'il envisage telle qu'elle est, et où il dégage les devoirs et les responsabilités des uns et des autres. Il faut, dit-il, porter remède au mal dont souffre la France; le Parlement est impuissant à le faire, il ne reste donc qu'à convoquer les États. Or, ces États ne seront efficaces que si l'on arrive à apaiser le terrible conflit entre le roi irrité par les barricades et le peuple égaré par la faute et la crainte des châtiments. En un mot, il faut réconcilier les catholiques ligueurs et les catholiques dévoués au roi, faire des sacrifices de part et d'autre. Beau et noble dessein, que celui d'un homme qui parle ainsi d'apaisement au milieu des haines déchaînées, et qui témoigne d'un optimisme tenace! Du Vair, à ce moment-là, se faisait-il illusion sur l'état d'esprit des Ligueurs? Ce n'est guère probable, mais pour obtenir la paix, il fallait bien excuser les uns et les autres. D'autre part, son esprit pratique avait compris qu'il était nécessaire de demander beaucoup pour avoir peu. N'est-ce point ce que les traducteurs du *Manuel* d'Épictète ont répété, sous une autre forme, dans toutes leurs préfaces, à ceux qui reprochaient à Épictète d'avoir proposé à l'homme un idéal irréalisable?

Plus tard, lorsqu'Henri III, en dépit de ses promesses,

(1) Cf. *Du Vair*, édition de 1625, p. 601 et suiv.

aura refusé de rentrer à Paris et compromis, à tout jamais, la politique d'apaisement, par l'assassinat du duc de Guise et de son frère à Blois, Du Vair pourtant ne se découragea pas. Il n'abandonne point le projet de sauver sa patrie, et son inlassable optimisme lui fait encore espérer de tenir le grand rôle dans le drame qui va se jouer. La situation est étrangement compliquée, et ce n'est pas l'un des moindres mérites de Du Vair que d'avoir su la comprendre et voulu la démêler. Son sort se trouve alors lié à celui de ce malheureux Parlement qui n'eut point le temps, après l'assassinat des Guises, de faire acte d'autorité, et qui tomba par conséquent sous la domination des Seize. Ce grand corps eut beau résister, sa résistance fut inutile et valut même la prison à plusieurs de ses membres, entre autres au courageux Harlay. Du Vair, ce jour-là, avait eu le bon esprit de ne point se rendre au Parlement; il n'était point pour les dévouements inutiles, il se réservait et n'avait point tort. Les occasions ne vont point lui manquer d'agir et de remplir son rôle de conciliateur, car le Parlement, soumis aux Seize et à la Ville, ne pouvait plus traiter directement avec le roi. Il s'agissait alors d'un échange entre les prisonniers royalistes, retenus à la Bastille, d'une part, et les membres des États, retenus par les Ligueurs, de l'autre. Du Vair est chargé de cette mission, et cela parce qu'il avait su se ménager dans les deux partis, sinon de réelles sympathies, du moins une certaine réputation de prudence et de diplomatie.

Le duc de Mayenne, lui-même, lui avait fait les plus flatteuses avances, mais en vain. Après la mort des Princes, on avait voulu l'envoyer à Rome. Il refusa. Tout en ménageant les uns et les autres, il ne se laissa pourtant point séduire, et sut même à l'occasion tenir tête aux Ligueurs avec une belle énergie; témoin ce fameux jour, où il s'opposa à cette levée de subsides et d'hommes, que proposait le duc de Guise

dans le but de s'emparer des villes avoisinant Paris. Il nous reste de ses négociations au sujet des prisonniers un beau discours intitulé : *Supplication au Roi* (1), où nous retrouvons les idées générales qui révèlent un philosophe optimiste, rêvant de paix, d'harmonie. Entre roi et sujets, il n'y a qu'un malentendu : le roi n'a pas tenu sa promesse et les Ligueurs ont défendu leur religion; les malentendus se réparent.

Mais voici que la situation s'aggrave : le roi, en 1589, promulgue un ordre formel qui enjoint aux conseillers du Parlement de quitter Paris. Le Parlement se disloque alors, une partie de ses membres obéissent et se rendent à Tours auprès du roi. Du Vair reste à Paris. Nous avons déjà expliqué théoriquement sa conduite par ses tendances stoïciennes; il nous donne, lui, pour sa justification, au livre III de la *Constance*, tant de faits explicatifs, au milieu de tant de détails, qu'il semble bien les avoir trouvés après coup. Il fait de la casuistique, et même de la casuistique un peu subtile; il abandonne quelque peu ses principes pour les besoins de sa cause. Il trouve, en effet, qu'en temps de troubles, les devoirs du bon citoyen ne sont plus les mêmes qu'en temps de paix; c'est qu'il voit avant tout la fin à atteindre, et les moyens à travers la fin. Or, ces moyens, ce sont les événements; comme il ne peut les régir, il les supporte et essaie d'en tirer le meilleur parti possible. Voilà pourquoi il observe, il regarde, il étudie les mouvements de la foule et les utilise. Il en est à la phase de la morale positive, qui consiste à étudier les mœurs plutôt qu'à les régler. Peut-on lui reprocher alors d'avoir quelque peu laissé de côté ses théories, d'avoir satisfait à l'opinion? Non, sans doute, surtout si l'on considère les fâcheux exemples, qu'il avait autour de lui, de théoriciens farouches qui, d'un principe absolu, tiraient toutes les

(1) Cf. *ibid.*, p. 666.

conséquences, sans se soucier des circonstances imprévues que la vie jette au travers. Combien de fanatiques, avec cette méthode, n'avaient-ils point mis la France à deux doigts de sa perte? Non, Du Vair n'est alors ni le catholique intransigeant, ni le stoïcien austère, mais le citoyen qui veut remplir ses devoirs de citoyen en essayant de s'adapter à la nécessité qui le presse. Or cette nécessité se présente sous l'aspect d'un peuple fanatique, cruel et souvent inintelligent, qu'il n'est point facile d'arrêter ni même de modérer. Du Vair le sent, et c'est pour cela qu'il temporise, attendant d'y voir clair pour agir.

Un événement tragique va cette fois encore lui dicter la conduite à tenir. Henri III meurt assassiné le 1er août 1589, après s'être rapproché du protestant Henri de Béarn. Du Vair comprend immédiatement, avec son jugement et sa clairvoyance, ce que vaut la candidature du vieux cardinal de Bourbon que ses collègues du Parlement ont tort d'accepter. Il voit la solution d'un autre côté : Henri IV converti donnerait un roi français à la France.

Il semble que ce soit bien là l'idée maîtresse que tous ses efforts, à partir de ce moment-là, tendent à réaliser. N'est-ce point dans cette intention qu'il essaie de rendre au Parlement quelque chose de son ancienne autorité, en le rapprochant de Mayenne et de la municipalité pour lui donner plus de force contre les Seize ? Il sait bien qu'il élève un vrai rempart contre la démagogie violente, haineuse, et qu'il favorise ainsi l'avènement d'Henri IV. Il faut donc que le Parlement agisse, qu'il prenne des mesures d'ordre; et le 5 août 1589, Du Vair prononce un discours qui met en parfaite lumière la situation et la manière d'y porter remède (1). Il importe, avant que l'on puisse se prononcer nettement pour

(1) *Ibid.*, p. 611.

le roi, de conserver Paris, et de s'assurer pour cela d'une entente au moins tacite entre Mayenne et le Parlement. Ceci fait, Du Vair, comme toujours, attend les événements, ne négligeant aucune occasion pourtant de remplir son devoir.

Il délivre un des Présidents du Parlement, Potier de Blancmesnil, jeté à la Bastille par les Seize; le malheureux avait été accusé d'avoir trempé dans un complot qui devait ramener Henri IV à Paris. En 1590, il empêche M. de Lion de faire entrer en garnison les lansquenets dans la ville. Il prend la parole à l'Hôtel-de-Ville (1) et démontre avec une merveilleuse logique que tout vaut mieux que de voir dans sa maison des soudards et des goujats. C'est à l'égoïsme du bourgeois qu'il fait appel, il en a vite raison et prouve cette fois encore combien il connaît les hommes et sait les mener.

Pourtant ce rôle de conciliateur ne pouvait pas toujours durer. Du Vair commençait, comme il le dit lui-même, à être percé à jour. Les Ligueurs pouvaient en effet être édifiés sur le compte de celui qui avait trompé leurs espérances en se montrant trop politique. A partir de ce moment, il dut user de prudence : on le surveillait, il était avec Brisson en tête de la liste des suspects, il n'avait qu'à rester dans l'ombre, et ce fut alors une période favorable au recueillement. C'est, en effet, entre 1591 et 1593 que l'on croit exact de placer sa *Méditation sur Job* (2) et sa *Méditation sur Jérémie* (3). Ces Méditations nous apparaissent comme un exercice d'éloquence, mais cette fois, comme pour les Psaumes, il faut reconnaître que le sujet a son importance. S'il est choisi par Du Vair, c'est qu'il a son intérêt présent, il répond à des préoccupations de moraliste et de citoyen. Certes, dans ces temps de troubles, d'anarchie, de violences, où l'on

(1) *Ibid.*, p. 614.
(2) *Ibid.*, p. 99.
(3) *Ibid.*, p. 178.

peut craindre les pires malheurs non seulement pour soi et les siens, mais encore pour sa patrie, l'on a besoin de réconfort; et ce réconfort, Du Vair pouvait le trouver dans l'admirable résignation de Job. Animer cette figure de stoïcien chrétien, n'était-ce point fortifier son optimisme? Job reste confiant en la Providence dans les plus cruelles épreuves; quel excellent exemple de constance et de courage! De même, les malheurs qui menacent de ruiner la capitale ne sont qu'une répétition de ceux qui précédèrent la ruine de Jérusalem. Dans ce morceau, comme dans ceux qui précèdent, on sent que l'auteur se plaît à développer les questions philosophiques dont le stoïcisme s'est particulièrement occupé. Du Vair, homme d'action, est aussi un penseur, et c'est peut-être parce qu'il sut merveilleusement allier les deux qu'il nous donne la philosophie intéressante de la troisième période de sa vie, celle de la *Constance*.

TROISIÈME PHASE. — LA *Constance*

La *Constance* est en effet datée de 1594; par les événements auxquels elle fait allusion, elle semble avoir été écrite en 1590.

C'est à l'époque du siège de Paris, c'est-à-dire au moment décisif et angoissant où Henri de Béarn veut conquérir sa capitale, que s'ouvre le livre de la *Constance*. Du Vair rappelle les souffrances de ses concitoyens, souffrances injustes que la philosophie est incapable de calmer. Néanmoins, il discute le problème du Mal, il étudie à nouveau après Juste Lipse la solution néo-stoïcienne de la Providence et des sanctions de la vie future. Mais ce qui le distingue de son devancier et peut-être de tous les néo-stoïciens de son temps, c'est qu'il explique par des faits toute sa philosophie : il a raisonné

ses actes, n'en laissant aucun aux surprises du hasard, il les justifie tous, et sa conduite, dans son ensemble, apparaît parfaitement une. C'est un devoir sacré pour un bon citoyen de ne pas rester dans l'ombre lorsque sa patrie est en danger; sous aucun prétexte, il ne lui est donc permis de pratiquer l'*abstine*, même pas dans le but élevé de servir Dieu.

Telle est la thèse du stoïcisme original qu'il soutient dans l'*Exhortation à la vie civile* (1) et qu'il met en pratique dans la *Constance*. Dans les circonstances particulièrement graves où se trouvait alors Du Vair, il ne pouvait point en effet se désintéresser du sort de sa patrie, et cela par devoir et par tempérament. Il se mit donc à pratiquer le stoïcisme en éclectique, et c'est là son originalité; s'il l'abandonne sur un point, il le reprend avec plus de vigueur sur un autre; ce sont les vertus stoïciennes de prudence, de modération et surtout de courage auxquelles il lui faut faire appel, car la lutte, à mesure qu'elle approche du terme, va devenir de plus en plus âpre et difficile.

Du Vair ne peut plus en effet cacher son jeu; ses convictions passent de plus en plus dans ses actes, au risque de mécontenter les uns ou les autres, et peut-être même au péril de sa vie, et il importe de rappeler ici la fermeté de sa conduite.

Le siège de Paris avait été levé grâce à l'arrivée du duc de Parme; on voulut le remercier officiellement, mais Du Vair seul s'y opposa; c'était un acte de courage, car il risquait ainsi de mécontenter les Seize et ces derniers étaient alors tout puissants dans la ville. La preuve en est que pour s'assurer contre les entreprises des Politiques du dedans et contre celles des royalistes au dehors, ils firent entrer dans Paris 4000 Napolitains et Espagnols. D'autre part, ils se livrèrent à de

(1) *Ibid.*, p. 332.

véritables représailles : Brisson et deux conseillers sont condamnés sans jugement et pendus dans la salle basse du Louvre. Du Vair faillit subir le même sort, mais il eut, cette fois encore, une merveilleuse clairvoyance qui lui conseilla de s'abstenir de paraître au Parlement, en ce jour mémorable.

Puis, ce premier moment de terreur passé, il était temps d'entamer les pourparlers et d'essayer d'obtenir d'Henri de Navarre cette promesse d'abjuration qui devait sauver la France. Mais que de difficultés alors et comme Du Vair les tourne avec souplesse! Son *Exhortation à la paix adressée à ceux de la Ligue* (1) est un chef-d'œuvre de diplomatie. Henri IV ne veut pas faire le premier pas vers ses sujets rebelles, il y va de sa dignité de roi, et cela se comprend; d'autre part, ses sujets ne veulent point, par scrupule religieux, aller au-devant d'un roi hérétique; Du Vair trouve la solution moyenne qui peut satisfaire et les uns et les autres : ce sont les Ligueurs qui iront les premiers au roi pour le supplier d'abjurer. Cette démarche équivaudra à une reconnaissance tacite. Du reste, les Ligueurs ont tout intérêt à faire la paix; Du Vair leur démontre qu'ils sont à bout de ressources, et Mayenne doit à son honneur, à sa sûreté, à la France, de faire le sacrifice de ses ambitions. Ce qu'il faut éviter à toute force, c'est l'intrusion de l'Espagne en France. Soutenir la candidature du roi d'Espagne, ou même celle de l'Infante, mariée à un Prince français, serait faire courir à la nation et à la religion un véritable danger.

Mais la lutte va s'engager de plus en plus vive. Les Espagnols n'ont qu'un désir : précipiter les événements et proposer aux États la candidature officielle de l'Infante. Mayenne hésitant flotte entre les uns et les autres, suivant qu'il y voit quelque chose à gagner. Or Du Vair veut, coûte que coûte,

(1) *Ibid.*, p. 614.

empêcher l'adhésion des États, et pour cela il ne voit qu'un moyen : se servir du Parlement, le décider à une intervention énergique alors que beaucoup de ses membres étaient indécis et faibles. Du Vair opéra ce miracle, et voici comment.

Sur la remarque qu'il se passait aux États des faits très graves, on en conclut qu'il y avait lieu de provoquer, pour la Grand'Chambre, une réunion générale et d'en aviser Mayenne.

Cela fut fait, et Mayenne répondit qu'il donnerait satisfaction au Parlement le plus tôt possible, fixant lui-même un délai de dix jours. Ce délai passé, l'Assemblée aurait le droit de délibérer sans l'attendre. Mais cette fois, trop préoccupé de ses vues ambitieuses, Mayenne perdit, avec la notion de temps, le sens de son propre intérêt : il oublia la date fixée et le Parlement délibéra sans lui (1).

A cette séance mémorable, Du Vair réalisa tout ce qu'il y avait en lui d'énergie et de vrai courage civique, mis au service d'une admirable connaissance des hommes et des intérêts humains. C'était un véritable complot qu'il s'agissait de faire aboutir, complot que connaissaient quelques membres du Parlement seulement, courageux comme lui, mais qu'ignorait une majorité indécise et faible. Or il fallait gagner cette majorité, il fallait lui persuader qu'elle n'aurait rien à craindre des conséquences de la grave décision qu'on lui demandait de prendre, rien à craindre de Mayenne qui manifestait par son absence qu'il laissait plein pouvoir à la grande Assemblée. Et ainsi, rassurant les craintifs, réveillant les indifférents, Du Vair, en prononçant son beau discours *sur la loi Salique* (2), obtint de l'assemblée le fameux arrêt qui ordonnait de respecter la loi salique et de conclure la trêve, et cassait tout ce qui s'était fait ou se ferait aux États ou

(1) Cf. Radouant, ouvr. cité, chap. XIV.
(2) Cf. édition de 1625, p. 641.

ailleurs pour l'élection d'une princesse ou d'un prince étranger. Du Vair fit ce jour-là œuvre de grand patriote, il sauva sa patrie sans se préoccuper des risques que pouvaient lui faire courir dans l'avenir ces véritables coups d'audace.

Il faillit en effet payer de sa vie sa courageuse initiative; car le 13 juillet de la même année, c'est-à-dire moins d'un mois après la signature de l'arrêt, on voulut l'assassiner (1). Il marchait trop droit au but pour qu'il fût possible alors de se tromper sur ses intentions, surtout lorsqu'on eut appris la nouvelle de l'abjuration du roi à Saint-Denis le 23 juillet. Il ne s'agissait plus alors de biaiser, et si des fanatiques trouvaient encore des raisons de mettre en doute la sincérité ou plutôt la validité de l'abjuration du Béarnais, Du Vair n'hésitait pas à leur dire leur fait, et sa fameuse *Lettre d'un bourgeois de Paris* (2) demeure comme une profession de foi de cet esprit libéral qu'il dut sans doute à ses convictions philosophiques. Certes, il suit là encore la même méthode : il met les faits au premier plan, mais aussi le bon sens, et sans scrupule, il place la morale au-dessus des dogmes, l'esprit au-dessus de la lettre, la loi de la conscience au-dessus de celle de l'Église. Il est bien un des plus fermes représentants de cette Église gallicane qui tient à garder son autonomie dans le domaine des affaires temporelles. Aussi ne craindra-t-il point de dire, que dans le cas même où Henri IV serait excommunié, cette excommunication ne toucherait en rien au temporel, à plus forte raison aux droits de la succession au trône, car elle n'est qu'une censure spirituelle une « note de l'Église ». Par contre, comme dans le domaine spirituel l'intention est tenue pour le fait, le roi, si l'on refuse la validité à sa conversion, est absous au point de vue de la conscience puisqu'il a voulu se convertir.

(1) Cf. Radouant, ouvr. cité, chap. XIV.
(2) Cf. Du Vair, édit. de 1625, p. 660.

Reste maintenant le dernier acte du drame, l'entrée finale d'Henri IV à Paris. Du Vair y travaille avec un noble courage. Il participe activement aux arrangements qui se font entre le roi et Brissac pour la capitulation; il fait même plus. La nuit où l'on se préparait à ouvrir au roi les portes de Paris, ceint d'une cuirasse sous sa jupe, revêtu de l'écharpe blanche, il prit le commandement d'un détachement établi à l'hôtel de Cluny. Là, il fit preuve d'un véritable sang-froid. S'apercevant trop tard qu'il s'était avancé au milieu de l'ennemi, suivi de deux ou trois des siens seulement, il n'essaya point de combattre par l'épée, mais par la parole. Il adressa à ses adversaires un discours éloquent qu'interrompit pour un instant seulement un coup de hallebarde, arrêté heureusement par sa cuirasse (1).

Tant de dévouement ne fut point inutile. Du Vair eut raison de garder ainsi jusqu'au couronnement de ses desseins son optimisme intact, il ne pouvait trouver de meilleur principe d'action. Le dénouement de ce drame, de la guerre civile, lui donna raison.

Henri IV, rentré à Paris, rétablit le Parlement infidèle en même temps et sur le même pied que les Chambres qui avaient obéi à l'ordre du roi, et transporté leurs sièges à Tours et à Châlons. Pour la deuxième fois, la charge de maître des requêtes est offerte à Du Vair. Il l'accepte volontiers alors : les conditions sont bien changées, il débute dans une brillante carrière où le philosophe, devenu homme politique, pourra mettre en pratique les bonnes leçons d'expérience que viennent de lui donner les rudes épreuves qu'il a traversées.

(1) Cf. Radouant, ouvr. cité, p. 377 et seq.

QUATRIÈME PHASE. — LE NÉO-STOICISME

Henri IV lui réserve en effet une tâche difficile et délicate : celle de pacifier la Provence. En 1596, Marseille, après de pénibles et longues luttes intestines, fomentées par les ambitions espagnoles et florentines, venait enfin de revenir à la domination française, grâce au courage de M. de Libertat. Mais pouvait-on se croire en repos avec un peuple aussi remuant, aussi versatile, aussi avare que les Marseillais, surtout lorsque les îles avoisinant la ville étaient encore aux Florentins, et que les Espagnols travaillaient sourdement à provoquer de nouvelles discussions ? Cet état de choses donna à Henri IV l'idée de créer une Chambre de justice que présida Du Vair, investi d'une autorité sans limites. Il est aisé de comprendre ce qu'il fallut d'énergie, de fermeté, et pourtant de souplesse et de perspicacité, pour mener à bien une semblable mission. Du Vair y fit merveille : son équité, sa droiture et son courage vinrent à bout de tout. En 1598, la Chambre de justice extraordinaire, créée à Marseille était supprimée, et Du Vair nommé premier Président du Parlement d'Aix.

Dans cette nouvelle charge, d'autres difficultés, et peut-être plus grandes encore, attendaient le magistrat. C'était cette fois une province tout entière qu'il fallait reprendre par une sage administration. Il fallait lutter énergiquement contre des abus invétérés, refaire des lois pour les substituer à mille coutumes surannées, inextricables, qui régissaient encore le pays. Pour accomplir d'aussi graves réformes, Du Vair n'avait alors d'appui que le Parlement. Plus d'une fois, le roi avait promis de venir l'aider de sa présence; jamais il ne le fit. Du Vair réussit pourtant à s'acquitter de

cette ingrate besogne, et si l'on étudie les discours (1) qu'il prononça à cette époque, on comprendra que ce fut en faisant œuvre moralisatrice autant qu'administrative. Ses plus belles paroles révèlent sa grande âme stoïcienne et chrétienne. Il prêche à ses administrés les principes qu'il a lui-même déjà mis en pratique et surtout il prêche d'exemple. Il se sent néanmoins un peu accablé. En 1597 déjà, il avait sollicité un évêché, et le roi le lui avait refusé. Plus d'une de ses lettres, dans la suite, témoigne d'une certaine fatigue, d'un certain désenchantement. Du Vair se trouve alors ancré dans une situation qu'il n'a pas librement choisie; ses goûts l'auraient appelé ailleurs, au centre des affaires; il n'a pas, d'autre part, la résistance physique que demandait la vie surchargée qu'il mène; il souffre donc et s'attriste, mais il se résigne. Nous avons un écho de ses sentiments lorsque, de sa lointaine province d'Aix, il écrit à ses heureux amis de Paris (2). Son ami de Thou lui a déjà adressé le premier volume de son *Histoire*, il attend le second avec impatience et lui écrit : « J'aurais presque eu humeur d'en faire autant, mais partie ma paresse, partie les occupations ordinaires dans lesquelles je suis, m'en ont diverti jusqu'aujourd'hui »; puis, dans une autre lettre au même, il se plaint des affaires, en homme fatigué qui a peine à se résigner : « L'on voit le mal; au lieu d'y porter remède, on le nourrit, ce qui est pis, et on l'accroît, tellement que je ne vois point d'autre port pour moi, sinon chercher cette stoïque insensibilité, mais je ne sais si je la pourrai trouver comme j'ai sujet de la désirer. » Et un peu plus tard, en 1612, après la mort de Lefèvre qui l'affecta beaucoup : « Je songe souvent comment je pourrais me soustraire à cette tourmente pour me rendre à quelque repos. »

(1) Cf. édit. de 1625, *Les actions et traités oratoires*, p. 606 et suiv.
(2) Cf. Tamizey de Larroque, *Lettres inédites de Du Vair*, Paris, 1856.

Eh bien! il dut rester dans cette tourmente; il y resta stoïquement jusqu'au moment où il fut appelé à de nouvelles dignités, et l'on peut dire que, durant tout ce temps, il maintint fermement ses principes d'austérité, de droiture, mais aussi d'indépendance à l'égard des pouvoir religieux, quand ils semblaient empiéter sur d'autres pouvoirs. Quand Richer fit paraître le fameux ouvrage où il traçait d'une main ferme les limites des deux pouvoirs et qu'il eut soulevé les colères ultramontaines de l'archevêque d'Aix, Du Vair ne se laissa point surprendre et arrêta les censures ecclésiastiques. C'est à ce même archevêque d'Aix, Hurault de l'Hospital, qu'à l'instigation de Du Vair, le Parlement fit cette réponse : « que l'archevêque avait nullement et scandaleusement procédé, lorsqu'il avait fait refuser l'absolution à tous les membres du Parlement qui avaient pris part à un arrêt de mort prononcé à bon droit contre un prêtre. »

Du Vair, fort de sa conscience, a beaucoup du stoïcien dans la fermeté de son attitude. Alors qu'il était encore à la cour, on raconte de lui certains épisodes qui mettent merveilleusement en lumière ce trait de son caractère. Henri IV avait déjà légitimé par surprise un bâtard, le duc de Vendôme, et voulait faire dresser des lettres patentes dans lesquelles il agirait en qualité de père, tuteur et légitime administrateur des biens de ce fils légitimé. Du Vair, appelé en conseil par le chancelier de Chiverny, opina contre le désir du roi. Après la mort de la duchesse de Beaufort, la cour prit le deuil pendant trois semaines; Du Vair préféra ne pas s'y rendre, et, cette fois encore, blâma le roi d'avoir voulu légitimer les enfants qu'il avait eus de ses amours avec la feue duchesse.

Tel est bien le magistrat intègre qui garde toujours quelque chose de la grandeur antique. Ses distractions, sur lesquelles nous n'avons que fort peu de documents, devaient

être celles d'un sage. Il avait non loin d'Aix, sa maison de campagne, cette Floride qu'il aima tant et ne quitta qu'à regret. Là, il se reposait avec ses amis : Peiresc, Fabrot, professeur de droit romain à l'Université d'Aix, Du Périer, etc...; peut-être même y faisait-il du jardinage. Nous lisons en effet dans une de ses lettres : « M. Ribier qui nous a voulu venir voir vous présentera la condition de notre petite fortune. Il a vu nos petits jardinages et nos amusements desquels nous serions trop contents, si les honneurs que nous avons à manier nous donnaient quelque repos pour en pouvoir jouir. Toutefois nous adoucissons notre vie autant que nous pouvons et philosophons toujours un peu, et enfin nous nous trouverons, comme je crois, aussi bien au bout comme ceux qui ont de plus grands souhaits et de plus heureux succès (1). »

C'est en 1613 que Du Vair écrivait ces lignes; on ne devait lui offrir les sceaux que deux ans plus tard. A ce moment déjà, il nous apparait fatigué; son optimisme est loin d'être aussi tenace qu'autrefois, et le portrait moral, qui transparait à travers ces quelques lettres, répond bien au portrait physique que Porbus fixa un peu plus tard sur la toile, et où nous trouvons un visage austère, énergique mais las; une résignation ferme, mais triste, est l'expression dominante de cette physionomie. Point de lueur dans ces yeux déjà malades. Ce visage un peu morne, ce front chargé de rides, cette bouche marquée d'un pli amer, semblent donner raison à celui qui écrivait, en parlant de Du Vair, que les honneurs vinrent le trouver trop tard (2) : il ne les désirait plus, il les accepta par devoir, comme une fatalité, mais sans enthousiasme. Quelques années plus tôt, alors qu'il s'était acquitté tout à son honneur de cette charge extraordinaire

(1) Cf. Tamizey de Larroque, ouvr. cité.
(2) Radouant, ouvr. cit., page 406.

et difficile de pacifier Marseille, il en eût été tout autrement. Aussi ses deux séjours à la cour, comme garde des sceaux, n'ajoutent-ils aucun trait nouveau à son caractère.

Lorsque les sceaux lui furent repris quelques mois à peine après sa nomination, le 25 novembre 1616, il les abandonna sans regret, n'éprouvant que la joie d'arriver enfin au repos. Il se retira alors dans le cloître des Bernardins où la faveur changeante de la cour revint le chercher une seconde fois; et la vie de ce sage s'acheva dans un milieu d'intrigues, où il dut, bon gré mal gré, sacrifier quelque chose de sa conscience d'honnête homme. Ses ennemis le lui reprochèrent, comme on lui reprocha la faiblesse de sa politique et son peu de zèle religieux. C'est à l'histoire qu'il appartient de le juger sur ce point. Tout ce que nous pouvons dire du philosophe garde des sceaux, c'est qu'il sut encore donner à la cour de belles leçons de droiture et de grandeur morale, tout le temps qu'il y séjourna. Il sut maintenir la dignité de son rang dans la querelle des préséances qu'il eut avec d'Épernon, duc et pair; il sut rappeler avec beaucoup de fermeté quels étaient ses devoirs à la reine en exil, lorsqu'elle voulut former un complot contre le roi son fils. Il sut aussi dans un moment d'énergie, mais peu durable, faire abolir la paulette. Et puis, ce n'est pas là le moindre de ses actes de courage, il resta sur la brèche jusqu'au bout, malgré une santé débile, malgré des difficultés sans nombre et les injustices dont il fut incessamment l'objet. Ne nous étonnnons donc point s'il eut quelques moments de faiblesse, et s'il ne fut point le politique qu'il aurait fallu qu'il fût en des temps où régnaient les favoris, où les grands dilapidaient le trésor et où les protestants menaçaient l'État. Richelieu certes, qui préparait déjà dans l'ombre le rôle de politique qu'il allait si merveilleusement jouer, était mieux que Du Vair l'homme de la situation.

Du Vair eût mieux fait de finir simple magistrat ou évêque. Il avait bien obtenu en 1603 l'évêché de Marseille, un peu plus tard celui de Lisieux, mais n'eut jamais le temps de vaquer à ces charges. Il mourut en accompagnant le roi dans une expédition contre les protestants : il fut pris à Tonneins des fièvres épidémiques qui régnaient dans la ville et rendit là le dernier soupir. Le 3 août 1621, un mois après, l'église des Bernardins recevait ses restes, comme il l'avait demandé, et pour témoigner de la droiture de sa conscience nous n'avons qu'à relire son testament (1), si simple, si touchant, où il s'ingénie à faire à chacun la part qui lui est due, n'oubliant personne : un sentiment de profonde et vraie justice inspire toutes ses paroles. On retrouve là le juriste stoïcien et le sage chrétien.

Pour résumer d'un mot ce caractère, disons que Du Vair ne fut lui aussi qu'un stoïcien d'occasion purement éclectique. Il prit du stoïcisme tour à tour deux attitudes qui en réalité n'en devraient faire qu'une. L'une est celle du stoïcien optimiste qu'un ardent patriotisme pousse à espérer en dépit des événements, car il a besoin de croire au succès pour agir efficacement; cette attitude est celle qu'il garda pendant toute la Ligue et qu'il exprima dans la *Constance*. L'autre est celle du stoïcien résigné, qui supporte, mais sans joie et comme écrasé par une dure nécessité, des événements qu'il ne peut plus changer; c'est celle de Du Vair après son séjour à la cour du duc d'Alençon et dans ses dernières années.

Mais cette résignation de Du Vair, dans la dernière phase de sa vie, n'est plus la résignation stoïcienne, il s'y ajoute un élément nouveau. A l'acceptation pure et simple des événements considérés comme l'expression de la nécessité et de

(1) Cf. Sapey, *Études biographiques pour servir à l'histoire de l'ancienne magistrature française*, p. 483 (Paris, 1858).

la volonté de Dieu, se mêle l'espérance en une autre vie; c'est ce qui explique le désir de repos, et surtout de repos définitif, que nous trouvons si souvent exprimé dans les dernières lettres de Du Vair. Le garde des sceaux a perdu son optimisme touchant les affaires du monde, il n'espère plus en la vie ; il a de plus perdu le ressort le plus puissant des volontés, celui que l'on met au service d'un amour profond, lorsque l'objet de cet amour est en danger de mort : son patriotisme est rassuré, la France est sauvée, mais il doit encore la servir. On dirait que ce devoir lui coûte, et qu'il sentait vaguement alors qu'il eût été préférable de servir le Maître souverain de toutes choses. Le programme de vie religieuse et morale qu'il avait tracé dans la *Sainte Philosophie* ne pouvait s'achever, car la vie du philosophe dans ses dernières années fut encore une vie d'action tout extérieure. Et voilà pourquoi la philosophie qu'il vécut nous paraît incomplète si nous la comparons à celle qu'il expose théoriquement dans la *Sainte Philosophie*.

CHAPITRE VI

LE STOICISME DE LA « SAINTE PHILOSOPHIE »

Le plan de la *Sainte Philosophie* est bien simple : c'est un exposé de la vie chrétienne mis à l'usage des philosophes du temps au moyen de développements stoïciens. La morale des néo-stoïciens se trouve ainsi contenue tout entière dans ce petit traité où Du Vair débute par une préface qui nous rappelle de bien près celle de la *Constance* de Lipse : « Les lettres divines sont le foyer efficace de la vraie force, de la vertu véritable et de la constance solide. Cependant il ne faut pas mépriser la sagesse humaine... Nous ramassons les pierres, les ciments, la chaux de ce vieil édifice de la philosophie depuis longtemps écroulé ; n'enviez pas ce profit à l'architecte et permettez-lui d'employer des matériaux au moins en sous-œuvre et dans les fondations... », lisons-nous chez Lipse (1) ; et chez Du Vair : « Comme j'ai vu à Rome les riches temples bastis par les Païens à l'honneur de leurs démons, avoir esté sainctement appliquez au service de nostre Dieu, aussi en ce petit recueil, j'ai pris peine de transférer à l'usage et instruction de nostre religion les plus beaux traits des philosophes païens » (2).

(1) Cf. Lipse, *De Constantia libri duo*, éd. de 1675, tomus quartus, p. 514.
(2) Cf. Du Vair, *Sainte Philosophie. L'autheur à Monsieur son père* (Rouen, 1603).

Du Vair va donc se servir de la philosophie païenne dans ce qu'elle a de plus élevé, pour illustrer la philosophie chrétienne. Il a fort admiré la discipline des Pythagoriciens « qui ont départi toute la philosophie en la purgation et perfection de l'âme (1) ». C'est pourquoi la vie morale dans la *Sainte Philosophie* comprendra une période d'ascétisme qui consiste précisément dans cette purgation de l'âme de tout ce qui la trouble, c'est-à-dire des passions, et une période d'action, d'action parfaite, qui est le plein développement de nos facultés, qu'aucun obstacle ne vient plus arrêter.

Qu'est-ce en effet que cette béatitude qui doit être notre fin ou plutôt le Souverain Bien, car Du Vair croit fermement lui aussi à cet accord de la vertu et du bonheur qu'avait rêvé la morale antique ?

Du Vair la définit « l'estat et disposition d'une âme pure et innocente, et son action parfaicte, bien heureuse et toute céleste, en laquelle consiste ce souverain contentement (2) ». Or cette action bienheureuse et toute céleste se produit sous le souffle divin de la grâce, il faut la préparer de longue date par une vie innocente et pure. Les cœurs purs seuls verront Dieu, car les cœurs purs sont les cœurs sains, ceux qui sont exempts des passions, vraies maladies de l'âme, comme l'ont cru à bon droit les Stoïciens : « Comme la volupté des sens ne se peut bien gouster que par ceux qui ont le corps sain et dispos : aussi ce contentement et plaisir d'esprit, auquel réside notre souveraine félicité, ne se peut entièrement percevoir que par ceux qui ont purgé leurs âmes de toutes vicieuses cupidités (3). »

Avant d'atteindre la vie parfaite, c'est-à-dire la possession de Dieu, il faut, suivant le moraliste, nous mettre en état de

(1) Cf. *Sainte Philosophie*, préface, éd. de 1603.
(2) *Sainte Philosophie*, éd. de 1625, p. 2.
(3) *Ibid.*

le faire, en évitant le péché qui nous guette sans cesse, dans la faiblesse de notre nature déchue.

Du Vair se trouve alors porté naturellement à chercher la cause directe du péché; pour lui comme pour les Stoïciens, l'erreur en est la source : « Nostre jugement perverty et corrompu est la source de nos fautes et la fontaine du pestilent humeur qui nous gaste et nous infecte. Ce qui nous gaste et nous le trouble, sont les délices et les voluptez, qui nous allèchent de tous costez et nous enyvrent avant que nous soyons bien esveillez (1). »

Puis la volonté, par l'assentiment que nous donnons aux jugements faux, achève de donner vie à la passion : « L'affection que nous portons à la beauté des choses créées estant entretenue et flattée, se change en une furieuse et enragée cupidité, qui nous pervertit et renverse les sens : le désir que nous avons des richesses mondaines estant mignardé et dissimulé, se tourne en une aveuglée et insensée passion de n'estimer en ce monde que l'ordure et excrément de la terre : l'amour d'un faux honneur se convertit en un fol désir de vouloir estre plus que le reste du monde (2). »

Vrai disciple du Portique, mais disciple de Zénon plus que de Chrysippe, Du Vair fait du jugement la cause occasionnelle qui entraîne dans l'âme le mouvement désordonné de la passion, sans que ce jugement puisse à lui seul constituer toute la passion.

La maîtrise des passions, tel semble être le précepte qui résume à merveille cette morale préventive ou négative qui n'est qu'un aspect en quelque sorte de l'*abstine* stoïcien. L'homme a besoin de frein avant que d'aiguillon; il vaut mieux pour notre âme, qui doit marcher sous la conduite d'un

(1) *Ibid.*, p. 7.
(2) *Ibid.*, p. 8.

adroit écuyer, lui mettre « le mords en bouche », que lui donner « de l'esperon dans les flancs ».

L'homme ainsi purifié peut pratiquer les vertus, partie positive de la morale. Or les anciens Stoïciens ont admirablement parlé des vertus : tempérance, patience, courage, libéralité, justice. Du Vair n'aura garde de l'oublier, mais il se permettra d'y ajouter beaucoup de ses croyances de chrétien : la tempérance est en effet, « l'authorité et la puissance que doit avoir la raison sur ses cupiditez et violentes affections qui portent nostre volonté aux plaisirs et voluptez... » Mais comme plaisirs et voluptés sont les effets du péché originel, c'est-à-dire de cette « sale et effrénée concupiscence d'où saillent et dérivent comme d'une vive et seconde source quasi tous les malheurs et publics et particuliers (1) », il semble presque impossible que nous entendions la voix de la raison lorsque par exemple « ce fol amour » s'est éveillé en notre âme « nourry de luxe et de loisir », et que « comme un venin subtil » il s'est « respandu dans nos veines, nous a endormy les sens et engourdy les membres... De si loing que nous voyons ce fol amour, nous le devons chasser et détester comme le vray poison de nos esprits. Mais au contraire nous l'appelons pour si loing qu'il soit de nous; nous l'invitons par récompense : les prix d'honneur ne sont que pour ses officiers, tous les plus beaux et rares esprits ne sont èmpeschez qu'à lui peindre et peigner les ailes, afin qu'il vole plus léger et plus agréable par les Palais des princes (2) ».

La voix du Dieu qui donne à l'humanité son fils pour la racheter est seule capable, au milieu d'un tel désordre, de se faire entendre et de demander à l'homme d'user de la conjonction de la chair comme d'une « légitime intempérance, comme d'un remède d'infirmité, sous l'authorité de la loy

(1) *Ibid.*, p. 15.
(2) *Ibid.*, p. 16.

divine, pour attiédir et amortir les concupiscences qui pullulent en nostre chair (1) ». Du Vair arrive alors à la conception du mariage chrétien. En quelques mots, il nous fait comprendre tout ce qu'il y a d'élevé et de moralement efficace dans cette union voulue de Dieu. « Dieu ayant comblé l'homme de tant d'autres perfections, il a voulu encore, comme pour le parachever, luy communiquer ce qui est de plus admirable en toute sa Divinité, le rendant en quelque façon Créateur comme luy...; à ceste fin il luy a donné la femme comme compagne à cest ouvrage... (2) »

« Entrons avec révérence en ceste société conjugale, et que ce soit une conjonction d'esprit et de volonté, une communion de foy et de religion; où il n'y ait rien de propre, ni de particulier, non pas mesmes les plus secrettes pensées (3). »

Mais il est une seconde forme d'intempérance qu'il faut rejeter conme une passion coupable, c'est cette « infâme gourmandise ou vilaine friandise ». Or, à ces « monstres de Sardanapale, qui font un dieu de leur ventre », Du Vair donne comme exemples ces bons religieux que cite Philon, dont la sobriété était telle qu'il n'était pas possible que des corps ainsi nourris donnassent « aucun empeschement aux belles actions de l'âme (4) ».

Puis c'est la patience qu'il faut opposer à la colère cette « fine fleur de folie » qui « est d'autant plus dangereuse hostesse quand ceux qui la reçoivent sont grands, pleins de puissance et d'authorité (5) »; la clémence enfin tant vantée par les Stoïciens, qui a inspiré à Sénèque tout un traité, qui a tenté l'humanisme de Calvin. Mais si le Stoïcien peut dire

(1) *Ibid.*, p. 15.
(2) *Ibid.*, p. 15.
(3) *Ibid.*, p. 16 et 17.
(4) *Ibid.*, p. 17.
(5) *Ibid.*, p. 17.

fièrement à l'offenseur : « Tu me veux offenser en mon honneur, et penses, pour porter un faux témoignage de ma vie, me grandement outrager : j'ay Dieu, les hommes et ma conscience tesmoins contre toy qui m'asseurent et me justifient. Tu peux bien me vouloir faire mal : mais je ne le sens si je ne veux. Tu m'emportes, tu me ravis mes biens : rien de cela ne me touche. Tu m'offenses en mon corps, tu me bats, tu me blesses : et voilà le soldat qui revient tout joyeux au combat, portant son bras en écharpe, il tient sa playe plus chère que sa vie (1) », le chrétien ajoute à ce dédain quelque chose de plus efficace : « Endurons tout, pour l'honneur de Dieu, et pour le salut que nous acquérons par notre patience, et ce que l'on appelle mal se tournera en bien ; ce qui d'ailleurs nous semble amer, nous le trouverons doux... »

C'est alors que la clémence deviendra cette belle vertu par laquelle l'homme non seulement pardonne à son frère, parce qu'il ne peut lui en vouloir d'une erreur, mais parce qu'il l'aime. « Si vous voulez donc estre Roy de vous-mesme, ajoute Du Vair, pardonnez libéralement, car la gloire du Chrestien consiste principalement en ceste charité par laquelle il oblige son prochain à l'aimer et se dépestrer de ce mordant désir de vengeance, qui, comme un ver, ronge le cœur de ceux qui en sont infectez, les agite de jour, les réveille de nuict (2). »

Le courage est bien pour Du Vair la vertu stoïcienne par excellence ; c'est la force qui doit soutenir l'homme dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, celle qui nous permettra de ne point changer de visage, ni de contenance, lorsque la fortune nous enlèvera grandeurs et magnificence ; nous ne nous en irons que plus légèrement lorsqu'on nous aura dépouillés de nos biens. Mais ce courage, lorsqu'il est le cou-

(1) *Ibid.*, p. 18.
(2) *Ibid.*, p. 19.

rage chrétien, est fait d'espérance, d'une espérance qu'avaient entrevue parfois les Stoïciens, mais qu'ils n'avaient pu fermement embrasser : l'espérance de l'au-delà. « Ce n'est pas toutes fois pour la seule opinion d'autruy, et pour l'honneur que nous acquérons en bien mourant, que nous devons contemner la mort : c'est pour l'amour de ceste seconde vie en laquelle nous entrons. Les Druides avoient pressenti quelque chose de l'immortalité de nos âmes, cela les rendoit plus généreux que tous les peuples du monde..... Or nous, instruits encores en une meilleure escole qu'eux, ne sçavons pas seulement, mais nous croyons fermement ; et ne croyons pas seulement, mais quasi jouissons de ceste seconde vie immortelle. Nous avons un esprit, qui, logé à l'intérieur de nostre âme, ne nous dicte et ne nous sonne tous les jours (si nous le voulons escouter) autre chose que ceste vie future (1). » L'exemple des « Martyrs qui couroient aux tourmens comme à l'école et exercice de la vertu (2) » semble à Du Vair plus efficace que celui des héros de Plutarque.

La vertu de libéralité avait fourni à Sénèque d'amples développements dans les sept livres des *Bienfaits* ; Du Vair se souvient plus volontiers d'Épictète qu'il va traduire et commenter, de Cicéron dont il possède fort bien le traité des *Offices*, et des Pères de l'Église. Épictète avait dit et redit dans son *Manuel* et ses *Entretiens* que nous n'avons que des biens prêtés, qu'un jour ou l'autre il nous les faudrait rendre. Cicéron avait étudié dans des nuances infinies la qualité des dons et de ceux à qui l'on donne. Du Vair ajoute que le bien que nous donnons est « le bien de nostre Dieu », que par conséquent « Dieu, par le mandement duquel nous le donnons, nous en respond pour eux, en faict son propre faict, se charge non seulement de nous en rendre le principal, mais l'usure,

(1) *Ibid.*, p. 21.
(2) *Ibid.*, p. 22.

le double, le triple, le centuple (1). » Sans doute, avant de donner, il faut sauver ce qui est nécessaire. Du Vair, qui n'a point de goût prononcé pour l'austérité, garde toujours le sens d'une bonne morale moyenne. Or le nécessaire n'est pas seulement ce qu'il faut pour lutter contre le chaud, le froid, la soif et la faim, mais encore ce qu'il faut pour répondre aux exigences de son pays et de son rang. « Si la coustume du païs où nous vivons, et les mœurs de nos concitoyens, nous convient à quelque propriété et élégance, il ne la faut ny trop austèrement rejetter, ny trop curieusement affecter (2). » De même faut-il savoir à qui l'on donne : « Si je donne de mon bien à celuy qui n'en a point de besoin, et que le pauvre meure de faim à mes pieds : ceste libéralité, pour le riche, est une imprudence, et pour le pauvre est un homicide. Si je laisse mes père et mère en nécessité pour subvenir à l'estranger : l'ordre de la vraye et naturelle affection est perverty, et mon action perd sa grâce (3). » Tout ceci est bien stoïcien, mais Du Vair apportera néanmoins à cette conception du bienfait un élément nouveau en le considérant sous une forme plus spéciale : celle d'aumône. Or l'aumône du chrétien est comme un second baptême, suivant saint Augustin, comme une amie de Dieu qui obtient de lui tout ce qu'elle veut, suivant saint Jean Chrysostome.

La justice « est la quatriesme et dernière barrière à planter entre les affections des hommes ; qui nous retienne à ne point désirer ce qui appartient à autruy et nous enseigne à rendre à un chacun ce qui luy appartient » (4) ; définition toute stoïcienne, mais qui change d'étiquette quand Du Vair en vient à parler des effets de la justice, c'est-à-dire de la foi qu'elle nous

(1) *Ibid.*, p. 22.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 23.
(4) *Ibid.*, p. 24.

apprend à garder. Écoutons cette définition de la foi. La foi désigne non seulement « le nœud et lien commun de l'amitié et société des hommes », mais elle est aussi « comme un gage de la grâce que Dieu nous a faite de se communiquer à nous; et puisque par un mesme mot, nous signifions l'asseurance que nous avons de nostre salut et la fermeté de nostre promesse, il faut croire, que celuy qui abuse de ce gage entre les hommes, abusera aisément de ce gage qui luy est donné de Dieu » (1). Il y a plus, la justice est lumière et par conséquent conduit à la charité. Stoïciens, nous devons nous aimer comme membres d'un même corps, comme citoyens de la grande cité du monde. Chrétiens, nous devons nous considérer, comme les membres du « corps mystic et de la saincte congrégation des fidèles dont nous sommes tous les membres ». Dès lors « la justice chrétienne ne nous astraint pas seulement à acquitter les obligations civiles et politiques, qui peuvent estre entre nous, mais aussi ceste obligation naturelle, qui lie l'homme envers l'homme de bienvueillance et charité mutuelle » (2).

Voilà, en résumé, comment Du Vair comprend les vertus stoïciennes en les interprétant à travers son christianisme; mais les pratiquer, ce n'est point le tout de la vie : il faut faire plus et mieux. Du Vair va dépasser le stoïcisme. Le soleil de justice, cette clarté divine, qui ne peut luire que pour les cœurs purifiés, achèvera cette phase de préparation en rendant notre âme susceptible de la volonté divine et comme attachée à l'amour de la béatitude éternelle. L'âme purifiée s'élèvera jusqu'au Créateur, et il faut bien saisir ici la pensée de Du Vair, car elle marque d'un trait caractéristique le néo-stoïcisme; l'âme ne se relèvera point par ses propres forces. Notre misère et notre faiblesse, marque évidente de

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, p. 25.

la tare originelle, ne peuvent être effacées que par l'œuvre sublime de la Rédemption : « La Sapience éternelle, qui avoit ouvré avec Dieu son Père en la création de l'homme, ayant pitié de la perdition et ruine d'un tel ouvrage, est venue, comme dit Tertullian, destremper et dissoudre le venin de la mort en son sang, nous laver et nettoyer, et puis fléchir la juste indignation de son Père à nous faire miséricorde, et le retourner vers nous (1). »

Or, à ce bienfait de la Rédemption nous ne pouvons prendre part qu'au moyen du sacrement de Pénitence, en confessant nos fautes; c'est la réparation due à la justice de Dieu, c'est l'harmonie rétablie, et par conséquent le seul moyen que nous avons de recevoir miséricorde. Puisque Dieu, dit Du Vair, « a voulu que sa bonté, qu'il pouvoit contenir et resserrer en soy-mesme, fust respandue sur toutes ses créatures, qu'il a créé toutes choses pour manifester sa gloire, et que l'usage de nostre vie ne nous est donné que pour le glorifier, nous ne pouvons réparer l'offense que nous luy faisons, en rompant l'usage de nostre vie, qu'en manifestant qu'il nous a créés à bien, mais que nous nous sommes convertis à mal (2). » Manifester ainsi, n'est-ce point avouer, confesser notre misère? Et voilà donc l'explication et la raison de ce sacrement de Pénitence dont Du Vair avec les Pères de l'Église ne peut assez vanter les fruits.

C'est ainsi que la grâce nous permet de nous élever à Dieu, grâce positivement obtenue par la promesse formelle que Dieu fit à ses ministres de « nous lier et délier ». Le stoïcisme, en demandant de communier à la Raison universelle par le développement toujours plus libre, plus lumineux de l'étincelle divine contenue en chacun de nous, n'avait rien de semblable, et Du Vair sur ce point va plus loin qu'aucun de

(1) *Ibid.*, p. 7.
(2) *Ibid.*, p. 11.

ses contemporains. Il complète le stoïcisme par les dogmes catholiques les plus positifs, au lieu de se contenter de l'interpréter chrétiennement. Il fait de cette morale une morale plus vivante, plus pratique aussi, car elle est accessible à tous ; les sacrements éclairent l'intelligence, purifient le cœur, et Dieu se communique positivement et se révèle aux petits et aux humbles.

La foi est pour Du Vair cette « saine et droicte affection de laquelle nous recevons ce que Dieu nous annonce et le croyons fermement (1) ».

L'âme, renouvelée par une morale que complète la vie religieuse, peut aller jusqu'à Dieu : « elle voit clairement son but... elle est touchée d'un certain ressentiment de plaisir, qui la pousse continuellement à souhaitter et attendre le bien qui luy est préparé (2) ». Le plaisir vient naturellement se surajouter à une activité bien dépensée, avec l'espérance qui prévoit l'heure de la félicité et qui entretient, soutient et renforce l'âme contre « les ennuis et les misères qui l'ébranlent et luy traversent son chemin (3) ».

L'action, la méditation et l'oraison vont achever l'œuvre de félicité commencée par la morale néo-stoïcienne ; c'est la dernière partie de la *Sainte Philosophie* qui montre bien qu'il ne faut point voir dans ce petit ouvrage un simple traité de morale, mais tout un programme de vie chrétienne. Dans cette partie encore, nous retrouverons Du Vair disciple du Portique.

Qu'est-ce en effet que l'action, l'action bonne, l'action droite ? C'est celle qui, pour le stoïcien, se conforme à la Raison universelle, pour le chrétien, à la volonté de Dieu ; et Du Vair nous fait tout un commentaire stoïco-chrétien de

(1) *Ibid.*, p. 26.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

l'ordre et de l'harmonie du monde. Dieu nous a fait « naistre pour estre membres de ce bas monde, toutes les parties duquel observans l'office et le mouvement qu'il leur a donnés servent à sa gloire... » Il faut, tant que nous y sommes, que « nous tenions nostre partie; et que nous gardions en discordant en nostre particulier, de corrompre le concert et l'harmonie universelle, par laquelle subsiste la beauté de son ouvrage. Il nous a appellez chacun à certain ministère et office : il en a fait les uns Rois, les autres princes, les autres Magistrats, les autres particuliers ». Tout cela n'est que du pur Épictète, mais voici la note chrétienne : « Ou, pour parler avec l'Apostre, il en a fait les uns Prophètes, les autres Évangélistes, les uns Prédicateurs, les autres Docteurs (1). » A cette action harmonieuse, à laquelle est lié intimement le plaisir comme à toute activité normalement dépensée, succède la méditation, car nous ne pouvons et ne devons pas être toujours « bandés aux négoces du monde » (2).

Cette méditation consiste à la fois dans la contemplation des œuvres de Dieu, qui sont comme des échelles qu'il nous a dressées de tous côtés pour monter jusqu'à lui, et dans la lecture de sa parole. Elle est certes plus accessible à ceux qui sont éloignés de la sollicitude des affaires « et que Dieu a retirez des tempestes et orages du monde et les a colloquez comme dans un port calme et paisible pour contempler de loing le naufrage des autres » (3); le sage stoïcien, en pratiquant l'apathie, en serait tout proche. Mais il s'arrêterait peut-être là, tandis que le chrétien va jusqu'à l'oraison qui lui permet de s'unir à Dieu par la grâce de la prière, en attendant qu'il jouisse de la béatitude de l'au-delà.

En quelques traits vigoureux, Du Vair essaie de nous

(1) *Ibid.*, p. 27.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 27-28.

donner alors quelque avant-goût de cette vie immortelle. Enveloppés dans les ténèbres du monde, nous ne pouvons qu'admirer en silence « ce que nous sçavons estre mais ne sçavons pas comment; ce dont nous ne pouvons parler, sinon accusant nostre ignorance; ce dont nous ne pouvons rien affirmer, sinon que ce n'est rien de ce que nous cognoissons par les sens; mais chose qui surpasse sans mesure toute autre perfection (1). » Il ne nous reste donc que « l'espérance très certaine que si nous nous contenons purs et nets en ce monde, et nous rendons dignes de la grâce et amitié que nostre Père céleste nous offre...., nous entrerons un jour, comme ses enfans et héritiers de sa gloire, au trésor de ses richesses célestes. »

La Raison stoïcienne est donc couronnée par l'espérance et la foi, et nous pouvons dire que Du Vair, dans ce petit traité, va plus avant dans la vérité chrétienne qu'aucun de ses contemporains. Il ne se contente pas seulement de mettre en lumière ce qu'il y a de commun dans les deux philosophies et de témoigner ainsi de leur commune origine : il les complète l'une par l'autre, exprimant sous une forme pratique ce que Lipse établit théoriquement. Entendu comme l'écho d'une révélation naturelle, le stoïcisme peut servir de moyen commode pour prêcher, sous une forme nouvelle, la religion catholique que l'on voyait alors si mal comprise.

Dans son ensemble, la *Sainte Philosophie* nous paraît très proche des traités des premiers Pères de l'Église. Du Vair est leur fidèle disciple : il suit leur méthode. Ses contemporains ont l'esprit façonné par la morale stoïcienne qui s'est vulgarisée sous mille aspects; il l'utilise pour leur parler d'une autre vérité plus profonde et plus belle, celle dont il se fait maintenant l'apôtre, puisqu'il vient d'orienter sa vie vers

(1) *Ibid.*, p. 32.

la carrière ecclésiastique. Telle est l'explication de ce programme de vie chrétienne que présente la *Sainte Philosophie*, et où le stoïcisme tient une large place en tant que morale préventive : il joue le rôle de moyen pour arriver à une vie plus pleine et plus haute. Les ouvrages qui vont suivre ne pourront être dès lors que le développement de ce programme.

Du Vair s'arrêtera longuement à ce stoïcisme qui ne devait être qu'une phase préparatoire, mais la vie ne lui permit guère d'aller au delà. « Bandé continuellement aux négoces du monde », disons accablé de soucis politiques, il ne goûta jamais ce calme et ce recueillement qu'il avait reconnus nécessaires à la méditation et à l'oraison. Ne nous étonnons donc point si le stoïcisme pratique domine dans ses dernières œuvres. Il n'eut point les loisirs de s'en évader pour goûter cette félicité dont il avait cependant parlé en termes si éloquents dans sa *Sainte Philosophie;* sa vie d'action ne lui a point ménagé de semblables douceurs, elle lui demanda la lutte jusqu'au bout, et courageusement il y resta.

CHAPITRE VII

« LA PHILOSOPHIE MORALE DES STOIQUES »

Du Vair avait laissé voir dans la *Sainte Philosophie* l'importance qu'il fallait donner dans la vie morale à la lutte contre les passions. La vie politique, à laquelle de bonne heure il fut mêlé, et dans laquelle il se jetait avec courage au moment où il écrivait la *Philosophie morale des Stoïques*, le confirme dans cette idée, surtout, lorsqu'au milieu de ce tourbillon des passions humaines qui emportaient les uns et les autres, il eut pris contact avec la nature humaine et constaté ses faiblesses. Est-ce le désir d'opérer une réaction qui le fit se jeter ainsi dans la morale stoïcienne, ou est-ce le seul souci de développer logiquement un programme qu'il avait si nettement donné dans la *Sainte Philosophie?* Ces deux motifs peuvent en même temps expliquer la genèse de son ouvrage.

Du Vair avait l'esprit de suite, et il ne pouvait laisser à l'état d'ébauche le plan de vie qu'il avait esquissé dans la *Sainte Philosophie*. C'était bien celui qu'il voulait développer et vivre, et sa vie d'action allait du reste lui indiquer le moment précis de le faire.

Que la traduction du *Manuel* d'Épictète ait, oui ou non,

précédé la *Philosophie morale des Stoïques,* cela ne modifie point ce fait certain, qu'il écrivit ce dernier ouvrage lorsqu'il était déjà fortement engagé dans la lutte politique et par conséquent aux prises avec les passions humaines (1).

Il est tout naturel alors qu'il se soit rappelé le *Manuel* « qu'il avait si fort gousté » et qu'il ait subi l'influence de ses contemporains (2) et de cet auteur anonyme dont le petit traité des *Saines Affections* (3) enseignait si bien l'art de se gouverner soi-même et, par ce fait, le moyen d'arriver au bonheur. Autour de Du Vair, tout semble au contraire nier ce bonheur; sa patrie qu'il aimait d'un amour profond n'avait jamais été si malheureuse; jamais la vertu, la droiture n'avaient été écrasées avec autant de violence; et cependant pour lutter, il ne fallait point se laisser aller au découragement, il fallait croire encore au bien, à la vertu, au bonheur accessible à la vertu; il fallait se retremper l'âme dans les principes fermes et rigoureux d'une morale naturelle qu'oubliaient trop alors les fanatiques défenseurs du catholicisme.

Du Vair, formé comme Juste Lipse à la saine et large philosophie des Pères de l'Église, ne pouvait oublier ce principe qui est en quelque sorte fondamental dans leur doctrine : que la vérité, quel que soit le courant qui l'amène, païen ou chrétien, est toujours la vérité, car elle émane de Dieu lui-même. Si donc, dans l'âpreté de la lutte politique, l'ambition

(1) Cf. Radouant, ouvr. cit., p. 144, note 2. Cf. art. déjà cité de M. Victor Giraud, *Revue d'Histoire litt. de la France.*

(2) Cf. Philippe de Mornay, *Excellent discours de la vie et de la mort,* 1576. Il avait été chercher dans Sénèque de quoi « rabaisser la présomption qu'on a toujours d'obtenir en ceste vie ce qui n'y fut, ni sera oncques depuis la transgression de nos premiers pères ».

(3) Cf. Le traité des *Saines Affections* (Paris, chez Abel L'Angelier, M.DCXXXXIII). Dans la préface du *Manuel* (éd. de 1603), Du Vair dit de cet ouvrage : « J'ay veu un petit livre des saines affections qui m'a bien pleu pour estre plein de belles et graves sentences, propres pour affermir nos esprits en un tel temps que cestuy-ci. »

faisait taire chez les catholiques cette voix du vrai et du bien, il fallait la faire entendre à nouveau et se servir pour cela de ceux qui avaient le plus vigoureusement lutté contre les passions : les Stoïciens.

Le *Manuel* d'Épictète, connu et vulgarisé à cette époque, était un code merveilleux de règles pratiques, mais un code d'une concision un peu sèche. S'il pouvait convenir en des temps paisibles où les loisirs de la méditation suppléaient à l'insuffisance des développements, il n'en était plus de même en ces temps de troubles que l'on traversait; en outre, les goûts d'orateur, que Du Vair commençait à manifester, devaient mal s'accommoder de ce manque d'éloquence.

Reprendre le *Manuel* dans ce qu'il a d'essentiel, le développer, puis le compléter, voilà le dessein de la *Philosophie morale des Stoïques*. C'est le *Manuel* que Du Vair « va mettre en pièces pour le recoudre suivant l'ordre qu'il a jugé le meilleur ».

Or cet ordre consistera à choisir, parmi les règles de ce traité, celles qui sont le mieux à même de servir la cause qu'il défend, et qui est celle d'un bon citoyen, cherchant à remplir intégralement ses devoirs de patriote. Malheureusement, Du Vair vit à une époque où il en est fortement empêché et où il le sera de plus en plus à cause des passions qui règnent en maîtresses; l'important de la vie morale n'est-il pas alors que l'homme apprenne à se gouverner en luttant contre les désordres de sa sensibilité? Telle sera en effet la première phase de la morale pratique à laquelle Du Vair s'achemine rapidement après quelques considérations générales.

Les passions, qui bouleversent l'ordre partout où souffle leur vent de tempête, ne sont, suivant lui, que les manifestations erronées de notre désir de bonheur et de notre désir du bien. Si donc on veut lutter efficacement contre elles, il est utile de déterminer en quoi consiste notre bonheur et par

conséquent notre bien. Malheureusement, « ce bien n'est pas exposé icy en vue à tout le monde, la nature n'en a semé çà bas que de faibles étincelles (1) ». Cette restriction faite, le chrétien peut parler en stoïcien et dire que « le bien est l'estre et l'agir selon la nature », à condition que dans cette nature « ce qui est de plus excellent (2) », c'est-à-dire la droite raison, commande. En fait, il n'en est pas toujours ainsi. Le plus souvent, nous sommes aveuglés et prenons comme fins des biens qui ne sont que des moyens. Tels les biens tant estimés de richesses et de santé qui peuvent servir au bien, mais aussi « à nourrir les vices et fomenter les passions », tandis que la vertu qui est le vrai bien « faict du bien avec la pauvreté, comme avec les richesses; avec la maladie, comme avec la santé (3) ».

Avec cette distinction du bien et des biens, Du Vair s'en ménage une autre, celle des choses qui sont en notre pouvoir et des choses qui ne le sont pas, distinction qui lui permet de rejoindre le principe du *Manuel :* « Il y a des choses qui dépendent de nous et d'autres qui n'en dépendent pas », et de conclure ce dilemme : ou il faut renoncer au bonheur, ou il faut admettre que ce qui ne dépend pas de nous n'est pas un bien. Comment, en effet, proposer à l'homme comme fin ce qui ne dépend pas de lui? Ce serait lui offrir le « travail des Danaïdes qui remplissent des vaisseaux percez (4)... Si en cela consistoit nostre bien, ajoute-t-il encore, il n'y faudroit plus employer le discours, ny la volonté; il le faudroit chercher par vœux et par souhaits ».

Tout ce début est assez ferme, bien qu'il y ait des longueurs. On sent chez Du Vair un effort réel pour donner à la

(1) Cf. éd. de 1625, p. 278.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 279.
(4) *Ibid.*

morale une base rationnelle, pour définir le bien et maintenir son identité avec le bonheur et la vertu; mais tout cela n'est en somme qu'un préambule.

La *Philosophie morale* consistera surtout à définir et à analyser les passions qui sont l'obstacle le plus sérieux à notre bonheur. Nous appelons passion, dit-il, « un mouvement violent de l'âme en sa partie sensitive qu'elle faict ou pour suivre ce qui luy semble bon, ou fuir ce qui luy semble mauvais (1) ». Le point de départ de la passion est donc dans la sensibilité qui trouble l'entendement. Les sens, en effet, ces messagers de l'entendement, sont chargés de « recognoistre et donner advis de ce qui se passe, sans vouloir entreprendre de remuer les plus hautes et les plus fortes puissances et mettre tout en alarme et confusion (2) ». Or ils sont souvent trompés par l'apparence et jugent pour ami ce qui nous est ennemi : c'est ainsi qu'un jugement fait sans le contrôle de la raison vient à remuer puissance concupiscible et puissance irascible et amène la passion dans l'âme. Nous retrouvons là l'analyse stoïcienne de la passion qui fait de l'erreur le point de départ de la passion, mais avec des nuances que Du Vair doit à la théologie.

Nos passions s'élèvent d'abord en la partie concupiscible, qui est « à l'endroit où l'âme exerce ceste faculté d'appéter ou de rejetter les choses qui se présentent à elle, comme propres ou contraires à son ayse ou à sa conservation (3) », puis en la partie irascible, c'est-à-dire « en cet endroit où l'ame cherche les moyens qu'elle a d'obtenir ou éviter ce qui luy semble bon ou mauvais (4) ». Cette distinction est en effet étrangère au stoïcisme, si soucieux de maintenir l'unité de

(1) *Ibid.*, p. 282.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 283.
(4) *Ibid.*

l'âme et de trancher les difficultés, en simplifiant de plus en plus la psychologie. Mais, à part ce détail, dans la classification des passions elles-mêmes nous retrouvons le stoïcisme : c'est le plaisir ou la volupté qui répond au bien présent, le désir au bien à venir; quant au mal présent, nous ressentons de la douleur en ce qui nous touche, de la pitié à l'occasion du mal d'autrui; la jalousie, sinon envie, naît d'un bien apparent où nous prétendions participer, la crainte d'un mal à venir : « Voylà, dit Du Vair, cette première bande de séditieux qui troublent le repos de nostre âme; desquels encore que les effects soient très dangereux, si ne sont-ils pas à beaucoup près si violens que de ceux qui les suivent. »

Lorsque ces mouvements passeront dans la partie irascible, c'est-à-dire que le trouble ne sera plus seulement senti, mais consenti, la volonté suscitera quatre passions lorsqu'elle s'arrêtera aux images de l'entendement, espoir ou désespoir, crainte ou courroux : c'est la roue « déjà esbranlée venant à recevoir un nouveau mouvement, qui va avec une grande vitesse (1) ».

« Voylà, à mon advis, ajoute Du Vair, les vents d'où naissent les tempestes de nostre âme. La caverne dont ils sortent n'est que la fausse opinion que nous avons que les choses qui se présentent à nous sont bonnes ou mauvaises (2). » Tels sont les troubles contre lesquels il faut un remède, et pour ceci, il n'est qu'un moyen : se rappeler que bien ou perfection consiste dans une droite disposition de notre volonté, mal dans une vicieuse disposition. Telle est bien la pure doctrine du Portique; toute la moralité est dans la nature droite, dans l'ordre voulu, accepté librement; la passion est précisément à l'opposé de la moralité puisqu'elle est cette volonté déréglée et vicieuse.

(1) *Ibid.*, p. 283.
(2) *Ibid.*

Mais pouvons-nous disposer de cette volonté ? Telle est l'importante question pratique qui se pose après la description du mal. Oui, répondra Du Vair, « car nostre volonté a la force... de disposer nostre opinion tellement qu'elle ne preste consentement qu'à ce qu'elle doit, et ce qui sera examiné ou par le sens ou par le discours; qu'elle adhère aux choses évidemment vrayes, qu'elle se retienne et suspende ès douteuses, qu'elle rejette les fausses (1) ». Comme nous sommes proches ici de Descartes! C'est presque le texte de sa morale provisoire, et Du Vair arrive ainsi à devancer le penseur en s'attachant ferme au stoïcisme. Ceci nous paraît une indication de toute une étude qu'il y aurait à faire sur le stoïcisme du grand philosophe et où certes Du Vair pourrait avoir sa place.

Mais il convient de distinguer deux catégories dans les choses, avant de permettre à notre volonté de les accepter ou de les rejeter : celles qui sont en notre puissance et celles qui sont hors de notre puissance. Celles qui sont hors de notre puissance, nous n'avons jamais à nous en inquiéter : elles arrivent suivant une Providence particulière ou un ordre nécessaire, pour lequel la nature nous a donné une véritable faculté d'adaptation et d'accommodation. Si nous pouvons obtenir de nous, dit alors l'auteur, de ne « rien désirer, ny fuir de ce qui est hors de nostre puissance, mais avec une affection tempérée, le recevoir selon qu'il advient, nous serons exempts de toutes perturbations, nous serons libres, nous serons heureux, nous ne serons jamais frustrez de ce que nous aurons désiré, nous ne serons jamais empeschez en ce que nous aurons entrepris, nous ne haïrons personne, nous ne nous plaindrons de personne, nous n'aurons peur de personne, nous ne nous courroucerons contre personne (2) », en

(1) *Ibid.*, p. 284.
(2) *Ibid.*, p. 285.

un mot, nous échapperons à toutes ces passions qui sont les seuls obstacles au bonheur. La nature nous a de plus donné, comme remparts, des vertus que nous pouvons pratiquer à la condition de nous souvenir de la distinction fondamentale de ce qui est en notre puissance ou ne l'est pas. S'agit-il de la tempérance? S'il se présente quelque sujet de volupté pour le corps, comme de viandes friandes et délicates, « si tost que nous nous en sentirons esmouvoir, représentons-nous que cela n'est point des choses qui sont en nostre puissance (1) ». La nature nous les a données pour en faire un usage modéré qui « entretient le corps et le rend propre et habile instrument à l'esprit (2) ».

Sommes-nous dangereusement émus par la beauté et ressentons-nous la légitime puissance de ces visages sur lesquels les faveurs de la nature ont en quelque sorte imprimé « une rare et excellente beauté » qui attire nos yeux, mais aussi nos affections, et les assujettit malgré nous? « Si nous faut-il souvenir que c'est chose qui est hors de nous, que c'est une grâce que la nature a faicte à ce qui l'a, et non à nous : que c'est chose dont l'usage tourne aussitost à mal qu'à bien; au bout de là, que ce n'est qu'une fleur qui se passe de jour à autre, ce n'est quasi que la couleur d'un corps (3). » Épictète avait dit avec une pointe d'orgueil : « Ne cède point à l'impulsion du désir, prends quelque délai, compare ensuite les instants, celui de la jouissance et celui du repentir et du remords qui la suivront..; n'oublie pas surtout la satisfaction intérieure qui t'attend et les louanges que tu te donneras à toi-même si tu résistes.., et même si tu as fixé le moment où tu peux jouir, oppose le plaisir plus grand encore de rem-

(1) *Ibid.*, p. 286.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 287.

porter cette victoire sur toi-même et de pouvoir te rendre ce témoignage (1). »

Du Vair joint à ces préceptes, pour les rendre efficaces, quelques exemples concrets ; c'est la mode du temps et aussi un moyen facile de développer ce code abstrait du *Manuel*. La continence d'Alexandre a été trouvée plus belle par la postérité que les beaux et excellents visages de la femme et des filles de Darius (2).

Même méthode de thérapeutique pour lutter contre l'entraînement des richesses et des honneurs. Nous n'y reviendrons pas. Les arguments de Du Vair ne sont ni nouveaux ni personnels. Ce sont bien ceux du *Manuel*, amplifiés avec une certaine éloquence, qui nous entraîne. Certaines comparaisons hardies et probantes méritent d'être citées. L'homme qui fait dépendre son bonheur de la fortune l'a, semble-t-il, attaché à « un chable pourry » (3), et ancré dans « un sable mouvant » (4) ; ou encore rappelons cette exclamation éloquente : « O richesses, qui verroit aussi bien la roüille des ennuis que vous engendrez dans les cœurs des hommes, comme l'on voit l'esclat et la splendeur de vostre or et de vostre argent, vous seriez autant hayes comme vous êtes aymées » ; et cette autre qui proclame l'incertitude et l'inconstance de ces biens qui « vont et viennent, passent et s'écoulent comme un torrent... Ils font du bruit à l'arrivée, ils sont pleins de violence..., ils disparoissent en un moment, et quand ils sont écoulez, il ne demeure que de la bourbe au fond (5). » En effet, la vraie richesse n'est que dans la modération de nos désirs, le vrai honneur n'est que dans la

(1) Cf. *Manuel d'Epictète*, ch. XXIV.
(2) Cf. *Philosophie morale*, p. 288.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*

vertu : cela dépend de nous, comme dépend de nous la lutte contre nos passions. C'est alors que Du Vair va s'étendre longuement sur l'analyse des passions en particulier. Les Stoïciens avaient bien parlé des passions en général, mais cela n'était point suffisant pour combattre avec succès de tels ennemis. Il fallait entrer plus à fond dans cette étude et reprendre en psychologue autant qu'en moraliste cette analyse par le détail, la préciser dans des cas particuliers; c'était le meilleur moyen de trouver des remèdes et d'utiliser les exemples pratiques du *Manuel*.

Du Vair le comprit ainsi et nous donna ces fines études qui tentèrent les psychologues qui le suivirent et qui ne se firent point de scrupule de l'imiter, de le copier même servilement.

Du Vair parle-t-il de la crainte? Il nous la montre comme un effet de l'opinion qui nous tourmente avec des « masques de maux (1) ». Elle rend misérables ceux qui craignent de le devenir, malades ceux qui ont peur de l'être; c'est l'ingénieuse passion qui d'un mal imaginaire tire une vive et vraie douleur et nous conduit à la haine de ce que nous craignons. Ne pouvons-nous donc pas nous souvenir « que toutes choses ont deux anses par lesquelles on les peut prendre (2)? » Prenons donc les choses par la bonne anse et, au lieu de haïr, nous trouverons qu'il y a partout à aimer. Est-ce l'envie qui nous tourmente, nous ronge le cœur et nous enlève la puissance de tout le bien qui nous peut arriver? Considérons quel est ce bien que nous envions : ce sont la plupart du temps ces richesses, ces honneurs et ces faveurs dont Du Vair a déjà si longuement parlé, et contre lesquels il va maintenant alléguer le fameux argument qu'elles enlèvent la liberté. En fidèle disciple d'Épictète, Du Vair rappelle donc que ces biens

(1) *Ibid.*, p. 291.
(2) *Ibid.*, p. 293.

que nous désirons sont comme cette laitue que l'on rapporte du marché mais, qu'il a fallu payer son prix [1], comme le festin où l'on a fait bonne chère, mais où il a fallu flatter le maître de maison. Et il procède de même avec la jalousie, où il reconnaît, avec beaucoup de finesse, une certaine défiance que nous avons de nous-mêmes et le témoignage de notre peu de mérite. Il analyse également la pitié ou la tristesse que nous cause le mal d'autrui et il y voit surtout la crainte que nous avons de tomber dans de semblables maux. Dès lors cette tristesse altruiste peut se ramener à une tristesse égoïste, et il suffit, pour se débarrasser de l'une, de savoir combattre l'autre. Si c'est la nouveauté des maux qui nous choque, la nature a préparé l'habitude pour les recevoir et nous y préparer; mais l'habitude est pour le vulgaire, la philosophie a préparé au sage une force qui vaut celle de l'habitude : la pensée continuelle des maux à venir les rend familiers et peut obvier à l'étonnement que cause leur nouveauté. Il suffit de les regarder en face pour savoir à l'heure voulue les supporter.

L'homme vient nu en ce monde et s'en retourne nu. Il n'a donc rien à lui, il ne peut user des biens de la terre qu'à la manière des meubles d'une hôtellerie. Pour tous les maux qui l'accablent, grands ou petits, perte des enfants, ou verre cassé par un serviteur maladroit, qu'il prenne la peine d'envisager toutes choses selon la nature, et il verra que tout ce qui s'y passe s'y passe dans l'ordre.

Du Vair en ce sens reste en effet fidèle à l'optimisme stoïcien, malgré un fonds de pessimisme qu'il devait à sa foi et à l'expérience et dont nous trouvons parfois d'assez douloureux échos. L'homme est faible par sa nature déchue, disait le christianisme; et l'expérience n'en ayant point donné de démenti, Du Vair ajoute : « Le commun des hommes... prend

[1] *Ibid.*, p. 204.

plaisir à mal faire et ne mesure sa puissance que par le desdain et l'injure d'autruy (1) ». Donc attendons-nous aux pires choses et jamais nous ne serons surpris. Si nous allons visiter un grand, nous ne serons ni étonnés ni émus qu'il nous laisse à sa porte, de même qu'en allant aux étuves nous savions ce que nous y trouverions.

Qu'un jugement net et droit des choses nous guérisse donc de ces passions concupiscibles dont l'erreur est la source. Mais lorsque de concupiscible la passion sera devenue irascible, c'est-à-dire lorsque l'âme cherchera les moyens d'obtenir ou d'éviter ce qu'elle désire ou fuit, le traitement ne sera plus aussi simple. Du Vair précise alors l'analyse, nous laissant le soin, après d'ingénieux et nouveaux développements, d'en tirer des conséquences pratiques. Il nous montre l'espérance « allumant de son doux vent nos fols désirs (2) », éblouissant l'entendement, emportant avec elle nos pensées, les tenant « pendües entre les nües (3) », nous ôtant tout jugement et nous faisant songer en veillant, tandis que le désespoir logé chez nous « tourmente tellement nostre âme de l'opinion de ne pouvoir obtenir ce que nous désirons, qu'il faut que tout le luy cède (4) », et que nous perdons tout le reste pour l'amour de ce que nous pensons ne pouvoir obtenir. Nous sommes alors dans le cas « de ces petits enfans qui par despit de ce que l'on leur oste un de leurs jouets, jettent les autres dans le feu ».

La peur est pour lui l'opinion couverte d'un masque ; elle jette en nous l'épouvante en nous représentant les dangers les plus effroyables. Levons donc ce masque, regardons ces dangers en face avant même qu'ils fondent sur nous et nous

(1) *Ibid.*, p. 298.
(2) *Ibid.*, p. 300.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

serons prêts au moment de l'attaque et devant l'inévitable mort (1). Puis, que l'on se souvienne de tous ces morts illustres dont les exemples remplissaient les traités de morale, dont les noms étaient dans toutes les mémoires : Socrate ; Caton ; Arria, femme de Pætus ; Helvidius Priscus, etc...

La colère paraît à Du Vair plus dangereuse encore ; dans un parallèle à la fois éloquent et suggestif, il l'oppose à la peur. « L'une nous retire tout en nous-mesmes (2) », l'autre « nous pousse entièrement hors de nous.... fait bouillir le sang en nostre cœur et lève de furieuses vapeurs en nostre esprit (3) ». A ces détails physiologiques intéressants et que ne négligeraient point nos psychologues modernes, Du Vair joint l'élément intellectuel, l'idée qui est dans l'émotion, l'âme en quelque sorte du sentiment. Eh bien ! cette idée, dans la colère, consiste précisément dans l'opinion que nous nous faisons de notre juste ressentiment, et qu'il faut apporter une correction à l'offense. Rien n'est plus faux, semble dire Du Vair. Ne doit-on pas au contraire supporter sans colère les vices des méchants, comme sans envie leur prospérité ? Et pourquoi faut-il aussi s'accoutumer aux injures du méchant ? C'est qu'aux yeux du moraliste son injustice est un résultat de sa faiblesse ainsi que ses vices ; et en cela, il est trop pessimiste pour être vraiment le sage stoïcien.

Du Vair vient ainsi de nous donner tout un petit code de règles de morale, mais de morale négative, très pratiques cependant, puisqu'on y trouve d'excellents conseils pour lutter contre les passions, ces ennemies dangereuses qui nous guettent surtout en temps de trouble. N'oublions pas pourtant que cette partie de la *Philosophie morale des Stoïques* ne se suffit pas à elle-même, elle est intimement liée à

(1) *Ibid.*, p. 301.
(2) *Ibid.*, p. 302.
(3) *Ibid.*

cette autre conviction profonde du moraliste qu'il faut une préparation à la vérité, qu'il faut déblayer à la raison le chemin du cœur, pour permettre à la loi morale de briller de tout son éclat. Cette morale négative consiste surtout dans l'abstention vis-à-vis de certaines activités dangereuses, dans la suppression des obstacles qui peuvent nuire à la clarté de l'entendement qu'elle prépare ainsi à la vision nette de nos devoirs.

Il reste maintenant à la morale positive à fixer nos devoirs. La raison, une fois conduite à cette plus « haute partie de l'air, qui n'est jamais offusquée des nuées, ny agitée des tonnerres (1) », cheminera pas à pas après la nature et se liera « par une douce et tempérée affection aux autres parties du monde desquelles l'homme est comme le nœud » (2). Elle nous consignera les devoirs ou offices : « ce sont les effects de ceste affection tempérée de l'homme envers les autres choses du monde (3) ». Disciple de Cicéron, Du Vair n'admet point le sens primitif et stoïcien du καθῆκον, correspondant au mot latin *officium*, qui fait du devoir un acte instinctif par lequel l'être maintient sa constitution. Non, l'office est à son sens le κατόρθωμα, l'acte accompli par la raison en vue du bien, et les devoirs les plus importants seront ceux que nous imposent Dieu et la Patrie, et dont l'accomplissement résume toute la vie de Du Vair.

La première et plus ferme affection, dit-il, est celle qui lie l'homme avec l'auteur et principe de tout bien; dans l'ordre, le premier des devoirs est donc la piété. Nous avons tous présents à l'esprit les magnifiques développements d'Épictète sur ce sujet, aussi bien dans les *Entretiens* que dans le *Manuel*. Du Vair en reprend le meilleur et l'essentiel. Il rappelle les

(1) *Ibid.*, p. 304.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

vérités fondamentales qui doivent être à la base de toute piété : vérité de foi en un Dieu créateur, bon et sage, en un Dieu Providence, en la bonté duquel nous devons croire aveuglément, nous bornant à conformer notre volonté à la sienne, alors même que nous ne la comprenons pas, alors même que Dieu nous sauve par des moyens qui nous semblent fâcheux et nuisibles. Notre prière doit donc se borner à demander ce qu'il a ordonné; car demander quelque chose contre sa providence serait vouloir corrompre le juge et le gouverneur du monde; et il reprend la belle prière de Cléanthe, expression sublime de la soumission à Dieu, de la confiance en sa providence. Mais prières et sacrifices n'ont de valeur aux yeux de Dieu que faits dans une grande pureté de cœur : « Il n'y a si petite offrande qui ne luy aggrée, présentée par des mains pures et innocentes; il n'y a si riche, ny si somptueux sacrifice, qui ne luy desplaise quand il part des mains pollües et contaminées (1). » Nous retrouvons alors sous la plume de Du Vair un mélange d'Épictète, de Platon et de l'Évangile : c'est l'obole de la veuve, c'est le sage de Platon, présenté comme le vrai et seul sacrificateur du grand Dieu.

Puis, dans la partie des offices qu'on pourrait appeler morale civique, Du Vair se fait le disciple fidèle de Cicéron. Il faut en effet se conformer aux cérémonies accoutumées d'un pays, mais en se souvenant que Dieu veut être servi de l'esprit. N'oublions pas que celui qui interprète ainsi le stoïcisme est un homme du XVIe siècle : il a souffert d'une religiosité de forme qui trop souvent n'était que le masque hypocrite des vices les plus odieux, et il a toujours gardé, lui, sa foi intacte, mais ferme et indépendante.

Après Dieu, le lien le plus sacré est celui qui nous unit à

(1) *Ibid.*, p. 305.

la patrie. Cet amour de la patrie doit nous lier le plus étroitement possible, nous lui devons par raison plus d'affection qu'à tout le reste des choses de ce bas monde. Nous ne sommes donc plus seulement citoyens du monde, comme le demandaient Épictète et Marc-Aurèle, mais encore et surtout citoyens de notre patrie; et la patrie, c'est pour Du Vair la terre de notre naissance, les lois de notre ville, la foi de la société civile, le salut de nos pères, de nos enfants, de nos âmes, de nous-mêmes (1); c'est pourquoi après la patrie vient la famille, et celle-ci nous lie par nature, alors même que les êtres auxquels nous sommes unis ne sont point dignes de nous : ce sont toujours nos pères, que, du reste, s'ils sont vertueux, nous devons tenir « comme des Dieux en terre (2) ».

Puis ce sont les enfants et les femmes; Du Vair rend à la famille sa vraie place, et complète en ce sens Épictète qui ne s'en était guère soucié. Les femmes apparaissent à ses yeux dans leur vraie dignité d'épouse et de mère, à cause, dit-il, « du cher gage de la postérité qu'elles nous donnent » (3) et aussi « qu'en leur amitié s'adoucit toute la dureté de nostre vie ». Il demande donc, pour celles « qui sont en somme part de nous-mêmes, un respect qui nourrisse et entretienne celuy qu'elles nous portent (4) »; il faut leur montrer qu'on ne les honore pas « pour quelque plaisir que leur jeunesse et beauté nous apporte », mais « pour la fidélité que nous espérons d'elles, pour leurs sages et modestes mœurs et pour le soing qu'elles ont de leurs enfans communs »; et Du Vair prêche aussi cette vraie communion du mariage chrétien, toute nourrie de bienveillance et d'amitié.

(1) *Ibid.*, p. 305.
(2) *Ibid.*, p. 307.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

Reste alors le sentiment qui unit deux amis. Ce n'est plus un bien imposé par la nature, mais la conséquence naturelle de la société civile. Le stoïcisme en cette matière était trop riche pour que Du Vair n'ait point songé à y puiser des arguments qui peuvent montrer que l'amitié n'est possible qu'entre gens de bien, amitié dans laquelle n'entre comme élément aucune manifestation d'égoïsme, où le pardon est toujours proche, où il ne peut y avoir de rupture brusque; même lorsque la vertu, le bien le plus solide de cette union, viendrait à manquer, ne faudrait-il pas alors entre amis « descoudre simplement sans rompre et chercher tous moyens pour les ramener par raison à leur devoir (1) » ?

Une morale sociale complète peut donc se dégager de ces lignes pleines de bon sens, où la famille retrouve sa vraie place, où les devoirs religieux dominent tous les autres, où le citoyen enfin apprend à mieux servir sa patrie en prenant plus directement contact avec elle et en retrécissant l'horizon un peu trop lointain de la grande patrie stoïcienne. Du Vair, comme tous les moralistes de son temps, comme Juste Lipse, pratique donc le stoïcisme en éclectique, il le voit surtout transformé par sa vie d'homme d'action et d'homme politique. Mais quand il s'agira des devoirs de l'homme envers lui-même, rien ne l'empêchera de suivre Épictète. De part et d'autre, même conception du dualisme spiritualiste d'un corps et d'une âme, spiritualisme que le stoïcien reconnait pratiquement dans ses préceptes sans l'admettre en théorie. Donc, mêmes règles de détail : le corps n'est qu'un instrument; il faut l'entretenir, mais non point l'alourdir. Le visage, l'allure doivent révéler dans « une douce gravité une grande tranquillité d'esprit (2) ». Point de

(1) *Ibid.*, p. 308.
(2) *Ibid.*, p. 310.

paroles inutiles, narrant actions ou fortunes par vanité, plaisantant par paroles déshonnêtes. Il faut que les paroles profitent « toujours à ceux qui vous escoutent (1) », qu'elles soient pleines de bons et sages conseils, « qu'elles servent à ramener à la vertu ceux qui en sont esgarez et à les destourner du vice (2) ». Puis, dans la vie de chaque jour, il faut surveiller notre compagnie, les lieux où nous nous rendons.

Il reste alors à déterminer le sens qu'il faut donner à notre vie. Pour cela, prenons conscience de nos forces et mesurons-les à la fin que nous voulons atteindre. Cette fin reconnue réalisable, il faut y aller tout droit avec constance, sans hésitation, sans même nous préoccuper du succès, car « nous ne sommes maistres que de nos conseils et de nos mouvemens, tout le reste dépend d'ailleurs (3) ».

Voilà les principales lois, par lesquelles le Stoïque estime « qu'il faut policer nostre vie », conclut Du Vair, « mais pour ce que les loix sans jugemens sont inutiles, et comme paroles mortes, il faut, pour en tirer profit, clore toutes nos journées par une censure et examen de nos actions » qui, si elles sont conformes aux lois de la raison, nous procureront « une secrette resjouyssance (4) ».

Si Du Vair avait terminé là ce petit traité, on aurait pu qualifier son ouvrage de morale laïque, mais l'auteur de la *Sainte Philosophie* n'eut garde de le faire. Sans doute le programme qu'il vient de tracer avec les Stoïques est celui d'une morale parfaite, capable de séduire toute conscience d'honnête homme; mais l'homme livré à ses propres forces peut-il le réaliser? Non, semble dire Du Vair, « pour ce que la nature des choses créées porte par son infirmité, que le bien

(1) *Ibid.*, p. 310.
(2) *Ibid.*, p. 311.
(3) *Ibid.*, p. 312.
(4) *Ibid.*, p. 313.

dont Dieu les doüe à leur naissance, se défine et consume de soy-mesmes journellement, sinon qu'il soit continuellement réparé et soustenu par le flux ordinaire de sa bonté qui se respand sur nous, et que partant nos forces ne seroient pas suffisantes d'elles-mesmes à nous conserver en ceste perfection », demandons secours à Dieu pour qu'il éclaire notre entendement et lui prépare des sens « purgez de toutes passions et prompts à obéir », afin que la « raison esclairée par la lumière de la divine vérité, nous dresse toujours vers ce qui est vrayement et sera éternellement bien (1) ».

Cette fin éclaire merveilleusement la *Philosophie morale des Stoïques*. Comme toute la moralité dépend de la clarté de l'entendement, et que cette clarté s'obscurcit au souffle de la passion, la lutte contre les passions est bien la grande affaire et mérite pour Du Vair d'occuper une place prépondérante dans sa morale; c'est ce qui lui permit d'ailleurs de se révéler fin psychologue en même temps que profond moraliste. Il sut ainsi adapter aux besoins de son temps une morale qui ralliait tous les suffrages, mais que l'on ne pouvait pas toujours directement puiser à sa source ; il fit cette œuvre d'adaptation avec tact, éloquence, émotion. Il vivait alors les leçons qu'il donnait, car il était déjà dans la mêlée, prenant contact avec la foule, et d'autre part, chaque jour, sa propre personnalité s'affirmait.

Dans la *Constance*, Du Vair fera du stoïcisme encore plus éclectique. C'est en effet au milieu de sa vie politique, des efforts qu'elle lui demande de renouveler chaque jour, des expériences qu'elle lui impose, des problèmes angoissants qu'elle soulève, qu'il verra le stoïcisme et y choisira des éléments qui lui paraissent viables. Mais que gardera-t-il de cette doctrine? Il semble, à première vue, que cela ne peut être que fort peu de chose.

(1) *Ibid.*, p. 313.

Le Stoïcien n'est guère fait pour la lutte extérieure; qu'il sache résister aux passions les plus violentes, qu'il sache accepter sans murmurer, avec une fière résignation, les événements les plus contraires, avec cette conviction qu'ils sont l'expression de la volonté divine, cela n'a pas lieu de nous surprendre; mais le détachement tel qu'il l'entend, le détachement de tout ce qui n'est point son domaine intérieur, est-il compatible avec la vie active d'un homme politique? Non, certes, la vie que va vivre Du Vair et qu'il va essayer de justifier dans la *Constance* n'est point celle du sage stoïcien, elle n'est point non plus celle du sage chrétien dont il décrivait la douce félicité contemplative à la fin de la *Sainte Philosophie*; et pourtant Du Vair prétend pratiquer et enseigner la sagesse. Il y a donc une transposition à faire. Il y a perfection et perfection, c'est-à-dire des degrés comme en toutes choses, et puis il y a la part à laisser aux circonstances. Il ne faut pas être absolu en morale, Du Vair semble le dire, les Pères de l'Église lui ont montré le chemin, et l'*Exhortation à la vie civile* (1) en est une curieuse application. Il s'agit précisément là du conflit de devoirs qui pourrait s'élever dans une âme de chrétien, soucieux de perfection et tout à la vie méditative, lorsque la patrie en danger réclame son bras, et qu'il faudrait lui sacrifier sa tranquillité d'esprit et sa vie intérieure.

Du Vair répond sans hésiter qu'il faut faire ce sacrifice; non seulement sa raison lui dit que « nous ne sommes pas nais en ce monde pour nous-mesmes, nous ne sommes que la moindre parcelle de l'univers, liez toutesfois et attachez aux grandes et principales parties d'iceluy par de très estroites obligations qui ne nous permettent point de nous en retirer en ceste saison, sans violer la charité et piété (2) ». Mais les

(1) Cf. éd. de 1625, p. 332.
(2) *Ibid.*, p. 333.

Pères de l'Église sont d'accord avec lui. Ils ont jugé, eux aussi que la vie contemplative n'est bonne que lorsqu'elle succède à la vie active. Saint Basile, saint Jérôme (1) en sont témoins. Ils ont su reprendre le combat et abandonner leur vie de solitude lorsque la nécessité s'en est fait sentir, ils ont su reparaître dans l'arène à l'heure décisive. Fort de si nobles exemples, Du Vair peut donc s'écrier qu'il y aurait lâcheté à quitter le gouvernail « lorsque les flots bondissent plus haut, que la mer escume plus furieusement (2) ». Il restera donc courageusement au poste pendant la tempête et tâchera de s'y conduire en avisé pilote, avec l'intime conviction qu'il possède prudence et adresse pour le faire. Il a foi en lui-même, mais parce qu'il a foi en la Providence et dans les événements qu'elle dirige, et c'est sa foi ou plutôt son optimisme qui le sauve et fait de lui un homme d'action. Optimisme et Providence seront donc les deux points importants de la *Constance,* ceux sur lesquels portera toute la discussion philosophique de ce traité.

(1) *Ibid.*, p. 333.
(2) *Ibid.*

CHAPITRE VIII

LE STOICISME DE LA « CONSTANCE »

Du Vair écrivit sans doute la *Constance* en cette période critique qui suivit l'assassinat d'Henri III, lorsque Paris assiégé souffrait tous les maux affreux de la guerre civile. L'heure n'était pas encore venue d'agir; il fallait d'abord supporter courageusement d'inévitables misères et préparer dans l'ombre l'action utile et féconde qui pourrait sauver la patrie (1). Soumis aux mêmes épreuves que Lipse, Du Vair cherche donc, comme ce dernier, dans le stoïcisme une solution aux problèmes angoissants qui se posent aux temps de malheurs publics; mais, beaucoup mieux que Lipse, il y répondra par son expérience personnelle, par celle qui se dégage d'une vie d'action, en partie réalisée dans le passé, et qui s'affirmera dans l'avenir. L'un, plus érudit que patriote, cherche à satisfaire son intelligence et sa raison plus que son cœur; l'autre, patriote avant tout, cherche dans la philosophie le courage de la résignation et du dévouement; voilà pourquoi le premier nous intéresse sans nous émouvoir, tandis que le

(1) Cf. ch. IV.

second nous touche par des accents de véritable éloquence. Du Vair est plus vivant que Lipse, il a pris contact avec les réalités autant et plus peut-être qu'avec les livres, il est français, natif de la ville qu'il voit périr(1); aussi tous les arguments de la philosophie sont-ils impuissants à sécher ses larmes au moment où s'ouvre la *Constance*, lorsque son ami Musée (2) le trouve se promenant seul dans son jardin « pleurant du cœur et des yeux la fortune de son pays (3)».

Dans ce premier livre de la *Constance*, Musée et Du Vair vont donc disserter sur la douleur. Comment se fait-il que Du Vair se laisse ainsi envahir par la tristesse? A-t-il donc oublié les leçons de la philosophie et n'est-elle plus pour lui qu' « une bravache et une ventarde qui triomphe à l'ombre d'une salle les brettes à main (4)»? Devant cette inconsolable douleur, Musée va défendre la cause du stoïcisme que semble trahir son ami. Dans un long discours, où il fera successivement valoir tous les arguments stoïciens propres à triompher de la douleur, il essaiera de lui montrer que la tristesse est injuste et impie. En réalité, c'est l'auteur lui-même qui parle sous le nom de Musée, et l'intervention de ce personnage n'a qu'une valeur très secondaire.

Tous les arguments qu'il évoque sont ceux de l'école; rien d'étonnant à cela, puisque Du Vair puise chez ses contemporains la philosophie courante. Il analyse son mal, examine une à une les misères qu'il redoute: exil, perte des biens, mort; l'optimisme stoïcien peut répondre à tout (5). Mais là n'est point l'originalité de Du Vair; elle apparaît, lorsqu'il cherche, au lieu des raisons théoriques, des raisons pratiques de se soustraire à une douleur vraiment déprimante. Sans

(1) Cf. éd. de 1625, p. 339.
(2) Cf. Radouant, ouvr. cité, p. 236 et suiv.
(3) Cf. éd. de 1625, p. 337.
(4) *Ibid.*, p. 338.
(5) *Ibid.*, p. 348 et suiv.

doute, tous ces biens que l'on peut perdre ne sont point des biens véritables, et ce serait folie que de s'en affliger ; mais cette raison toute stoïcienne serait-elle suffisante pour nous défendre contre le découragement, s'il n'en était point une autre, plus vraie, plus efficace, celle que Du Vair trouve dans son cœur de français ? « Tant que la douleur habite chez nous, que faisons-nous digne du nom d'homme ? A quelle heure pensons-nous à servir la patrie, à faire l'office d'un bon citoyen, à nous opposer aux factions des meschans, à défendre les loix des assauts de l'ambition (1) ? » Ici se révèle un stoïcien de tout autre sorte que Lipse et ceux de son école, un stoïcien qui ne se contente point de supporter des maux inévitables, mais qui songe à y porter remède et qui se défend contre la douleur, parce qu'elle détourne de l'action.

A cet argument pratique, Du Vair en ajoute un autre tout stoïcien, mais qui intéresse encore directement sa sensibilité de patriote et de chrétien : la douleur est impie, car elle nous dérobe à nos devoirs de piété et de reconnaissance et va même jusqu'à devenir une plainte « téméraire et outrageuse contre la nature (2) ». Elle est une révolte inutile contre la loi qui exige que périsse tout ce qui est composé, or rien est-il plus complexe qu'un État où entrent comme éléments les volontés des hommes (3) ? L'État comme toute chose est destiné à vivre, à se développer, à mourir. Sa durée n'est qu'une durée de succession ; si l'ensemble se conserve, les parties se renouvellent, et l'on sent que cette succession des villes, des Royaumes, des Empires, qui « se changent et naissent de la ruine les uns des autres (4) », est pour Du Vair l'œuvre de la Providence aussi bien que de la nécessité. La,

(1) *Ibid.*, p. 358.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 359.
(4) *Ibid.*, p. 360.

précurseur de Bossuet, il fait en stoïcien la philosophie de l'histoire; mais il n'est pas difficile de découvrir, derrière ce stoïcien, un chrétien qui veut garder son optimisme, en dépit des événements et des malheurs qui l'accablent, car il croit en la justice d'un Dieu bon. Ces malheurs ne sont que la juste punition des fautes commises; ils ne sont que ruines partielles, l'ensemble se maintient : pourquoi s'en inquiéter? Que peut-on trouver de permanent ici-bas où tout passe? Que de cités ont été florissantes, puis ruinées ! « La nécessité de périr leur a esté si grande, que quand elles n'ont point trouvé d'ennemis estrangers pour travailler à leur ruine, elles ont armé leurs propres habitans les uns contre les autres pour exécuter ce qui estoit ordonné de leur fin (1) ». Qui sait si la France à son tour ne touche point à une heure grave? Outre son âge, elle a depuis 200 ans de grandes et fâcheuses maladies. Les querelles d'Orléans et de Bourgogne l'ont menée jusque sur le bord de la fosse, de même les mœurs dissolues sous François Ier et Henri II; puis, sans maître et sous l'influence des étrangers, il n'y a plus une partie saine en cet État. La noblesse « a noyé dans le luxe, la volupté et l'avarice ceste ancienne générosité qu'elle avoit héréditaire de ses pères... » L'Église, « qui devoit estre la mère de la piété, l'exemplaire des bonnes mœurs, le lien de tous les autres ordres, l'on l'a deshonorée et diffamée tant qu'on a peu, rendant les plus grandes charges et prelatures, la récompense des plus viles, voire sales ministères de la Cour ». La justice, « qui estoit celle seule qui pouvoit encore aucunement retenir les autres parties en office », a perdu son autorité, ou plutôt l'a vue « pervertie par Courtisans au gré de ceux qui avoient la faveur », et par dessus tous ces désordres sont survenues les querelles de religion (2). Comment s'étonner alors qu'un « vieil Estat

(1) *Ibid.*, p. 361.
(2) *Ibid.*, p. 363.

meure de telles maladies ? Bien plustost se faudroit-il ébahir, s'il en pouvoit relever (1). » La France peut donc périr, il y a pour cela des raisons d'ordre général et d'ordre particulier ; mais alors que reste-t-il à faire à l'homme d'action, sinon attendre la fin en se croisant les bras ?

Du Vair adoucira ici encore cette application de la nécessité stoïcienne en l'expliquant pratiquement ; il garde malgré tout la conviction qu'il peut et doit agir, et voici pourquoi. Si la fin est sûre, Dieu peut en différer le moment ; il n'est pas dit que l'heure de la ruine ait sonné pour la France et ce pauvre Paris. Du Vair peut donc traduire, d'un côté, son optimisme par une participation active aux événements qui doivent amener le retour d'Henri IV, et de l'autre, le justifier théoriquement dans la *Constance :* « la nature commence à s'ayder » et bien que les signes de cette maladie contagieuse qui est dans l'État soient pour la plupart mortels, « les parties nobles montrent encore de la force et vigueur pour supporter les remédes (2) ».

Il n'est pas difficile de reconnaître dans « ces parties nobles » le groupe resté avec Du Vair, au milieu des étrangers et des révoltés, résolu à sauver coûte que coûte la patrie qui se mourait. Avec eux Du Vair ne peut croire au triomphe de la trahison. Il veut espérer malgré tout dans le bon sens de ses concitoyens, qui ne seront point « si inconsidérez à leur propre bien, si dénaturez à leur propre pays, si ingrats aux peuples qui les ont tant aymez (3) » qu'ils ne se décident à rendre à la France paix et repos. Il ne peut croire, et c'est bien ici le patriote qui parle, qu'ils veuillent flétrir leur renommée d'un acte si indigne que celui de se précipiter « en la honteuse servitude d'un ambicieux Espagnol, pour y faire tresbu-

(1) *Ibid.*, p. 363.
(2) *Ibid.*, p. 364.
(3) *Ibid.*

cher avec soy ceux qui ont déposé en leur foy leur salut et leur vie (1) ». Mais ce qui anime surtout l'optimisme de Du Vair, c'est qu'il a foi en la Providence. Elle se manifeste à ses yeux dans ce prince qui arrive juste à point « pour relever, ou par la paix, ou par la guerre, le faix de cet Estat penchant (2) ». Ce prince est bon, car « on ne sçauroit remarquer un seul exemple de vengeance, non pas qu'il ait faicte, mais seulement recherchée, estimant se venger assez de ses ennemis en les mesprisant et leur ostant le moyen de mal faire (3) »; il est de plus tout près de revenir « à la créance de l'Église catholique et Religion des Roys ses prédécesseurs »; il est capable « de raison et persuasible (4) ». Le cœur des Rois est en la main de Dieu. Ce n'est point en vain qu'il suscite de tels princes, et sans nul doute sa Providence trouvera, lorsqu'on s'y attendra le moins, quelque moyen de sauver « ceste belle et auguste ville en laquelle il y a encore nombre d'hommes qui l'invoquent en pureté de cœur ».

Dans la première partie, le sujet n'avait été qu'esquissé; Du Vair l'approfondira dans la seconde, c'est-à-dire qu'il reprendra le problème de la Providence et du Destin sans y apporter de solution nouvelle, mais en y imprimant néanmoins la marque de son esprit pratique.

Au lieu de diviser et de subdiviser, comme le fit Lipse, les diverses sortes de destins, Orphée (5), qui est ici le porte parole de Du Vair, donne une idée claire des termes couramment et indifféremment employés de Providence, Destin, Nature ou Fortune, suivant que l'on considère ou une suite

(1) *Ibid.*, p. 364.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 365.
(4) *Ibid.*
(5) Cf. Radouant, ouvr. cité, p. 247 et suiv.

de causes réglées, ou une suite de choses prévues, ou encore une suite d'événements dont on ne pouvait rendre raison (1). Ces conceptions différentes de l'ordre des choses sont le fait des esprits à vue courte, morcelée, qui ne sont point goûtés par Du Vair. Ce dernier au contraire demande que l'on voie les ensembles, comme il les voit lui-même; c'est le seul moyen de saisir le sens de cette direction que Dieu donne aux choses, et partant de s'y adapter. N'est-ce point parce qu'il embrassait dans son ensemble la marche des événements, qu'il sut si bien, tout en ménageant les uns et les autres, donner à ses concitoyens une impulsion dans le sens qu'il voyait clairement être le bon, et que semblait par les événements lui indiquer la Providence?

Ces remarques faites, Du Vair peut alors fixer les rapports entre le Destin et la Providence et délimiter notre part de liberté. Dieu, dit-il, a établi « en la création de l'Univers une reigle et une loy certaine, selon laquelle toutes choses doivent estre produites, disposées et conservées (2) ». On peut appeler cette loi « nature » pourvu qu'on ne fasse pas de cette nature une essence à part, hors de Dieu.

La matière imparfaite laisse en outre place à la liberté humaine; et comme les choses ne vont point toujours à leurs fins naturelles, Dieu néanmoins les compose entre elles de manière à leur faire produire l'effet qu'il a ordonné.

Ce destin rétablit en quelque sorte l'ordre premier voulu par Dieu et qu'avait brisé l'imperfection de la matière, ou la liberté de l'homme. Il est le remède que Dieu a disposé à côté du mal, prévoyant le désordre et le chaos. « Certainement, il sembleroit que ceste loy n'eust point été nécessaire au monde, si chaque chose eust gardé le premier mouvement

(1) Cf. ed. de 1625, p. 369.
(2) *Ibid.*, p. 370.

que Dieu lui avoit donné à sa création (1). » Deux vérités essentielles subsistent donc du dogme stoïcien : il y a une harmonie de l'ensemble, un ordre général préétabli, et le mal est l'œuvre de l'homme, qui a abusé de sa liberté. Ce mal ne peut être corrigé que par le Destin, qui rétablit l'ordre. La liberté est ainsi sauvegardée d'une manière relative. Rien n'est changé quant à la fin, mais un choix est possible dans les moyens de réaliser cette fin, c'est-à-dire dans les moyens de se diriger (2) vers ce but fixé par la Providence. Ce choix est bon ou mauvais, suivant qu'il est dans le sens de la fin dernière, de la fin voulue de Dieu.

Cette interprétation chrétienne d'un des problèmes les plus importants du stoïcisme s'accorde à merveille avec les faits actuels, et Du Vair lui donnera une application pratique. Les Empires, dit-il, ne sont pas irrévocablement condamnés puisque la Providence y veille (3). Pourquoi alors se cantonner dans les faits présents et douter de la Providence? Si le malheur, à un moment donné, s'attache à une ville ou à un État, est-ce à dire que Dieu l'abandonne? Non, ce n'est point isolément, dans un point déterminé de l'espace, qu'il faut considérer l'histoire, mais dans l'ensemble. C'est le déroulement complet des faits qui donnera l'idée du dessein de la Providence; ainsi l'on verra que Dieu favorise les Empires quand ils vont à une fin juste, les éprouve au contraire lorsqu'ils se détournent de ses desseins. Les exemples abondent pour justifier ces vues. Du Vair reprend l'exemple classique de Rome et de Jérusalem (4), puis celui mille fois plus probant de la France elle-même. Il cherche à faire la philosophie de l'histoire, et une philosophie en harmonie avec sa

(1) *Ibid.*, p. 371.
(2) *Ibid.*, p. 374.
(3) *Ibid.*, p. 376-377.
(4) *Ibid.*, p. 376.

thèse. Les malheurs de la France à l'heure présente sont indiscutables, et cependant l'on ne peut nier que cette calamité ne soit très justement arrivée (1) : il n'y a qu'à se souvenir de ces crimes et de ces vices qu'il est inutile de rappeler, mais qui resteront dans l'histoire.

Dieu permit alors que l'État, déchiré en deux parties, servît d'instrument à sa justice divine. Voilà notre châtiment : chacun étant aveuglé par sa propre ambition est devenu pour les autres l'instrument de son supplice ; « les Roys, les Princes et la Noblesse sont chastiez par le souslevement des peuples qui secouent le joug de l'obéissance (2) ... Le peuple d'autre costé est chastié par les gens de guerre qui le volent, pillent et rançonnent (3) ... Quant aux gens d'Église, les vices desquels, ajoute Du Vair, ont autant qu'autre chose embrasé l'ire de Dieu sur nous, et allumé ceste guerre..., ils sont le commun jouet de tous les autres et comme le subject de l'insolence et des injures de la Noblesse et du tiers Estat ».

Il est donc permis de conclure que ce que l'on avait cherché dans ces injustes et cruelles guerres civiles : les biens, les commodités temporelles, on ne les a point trouvés. Un destin rigide, cruel, mais voulu par la Providence, a détourné de leurs fins mauvaises les desseins des hommes, pour servir la cause de l'ordre universel qui veut qu'à toute faute succède le châtiment. Voilà comment « Dieu renverse les desseins des hommes et comme il les sçait bien punir les uns par les autres (4) ».

Il reste, il est vrai, quelques scélérats qui règnent en paix ; mais, comme dit si justement Du Vair, on n'est point encore

(1) *Ibid.*, p. 377-378.
(2) *Ibid.*, p. 380.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 381.

« à la fin du jeu...; ce mesme peuple qu'ils ont aigry contre les gens de bien, pourchassera leur ruine (1) ».

Ces remarques d'expérience font l'originalité du stoïcisme de Du Vair ; il suit la marche des événements, il pénètre l'âme des individus aussi bien que celle des foules, et c'est dans les ressorts cachés de ces âmes qu'il découvre la volonté de Dieu. Dans cet enchevêtrement de causes psychologiques, tout semble chaotique pour celui qui se contente de voir les faits d'un rapide coup d'œil ; mais celui qui les pénètre comprendra quelle est la secrète et harmonieuse ordonnance qui préside à ce déroulement. Ceux qui ne feront que regarder à la surface croiront à la fortune ou au hasard ; ceux qui regarderont plus loin, au destin ; ceux enfin qui ne considéreront les choses qu'isolément, à la nature, mais aux regards exercés des philosophes se révèlera la Providence, et c'est ainsi que l'histoire s'explique.

Et pourtant ces vues d'ensemble ne ferment pas les yeux de Du Vair aux points de détail, à ces mille éléments cachés qui semblent isolément ne peser d'aucun poids dans la balance des événements futurs et qui sont pourtant d'une si grande importance.

Rien en France, extérieurement du moins, ne faisait prévoir tant de désastres. Le roi « était catholique et mesme excessif en apparence de dévotions (2)... Les princes de son sang estoient de son party... La Noblesse estoit aussi quasi toute à sa dévotion... Le menu peuple de la campagne estoit si recreu des guerres passées, qu'il ne demandoit que le repos : celuy des villes avoit quasi tout son bien entre les mains du Prince... Il avoit mis aux charges des armes et de la judicature tous ceux qui y estoient. Des gens d'Église, les Prélats avoient

(1) *Ibid.*, p. 381.
(2) *Ibid.*, p. 378.

tous esté faicts de sa main (1) ». Tout cela n'empêcha point ce jour fatal des Barricades, car c'est le Destin qui devait conduire tout près de sa perte un État qui recélait tant de vices cachés, tant d'ambitions, tant de hontes !

Des malheurs aussi terribles sont-ils une preuve irrécusable de la ruine, doivent-ils fermer le cœur à tout espoir ? L'espoir peut toujours briller dans un cœur chrétien. L'humble soumission, s'exprimant dans d'humbles prières, peut fléchir la rigueur de la justice divine et obtenir que Dieu « nous vueille plus de bien que nous ne nous en voulons (2) ». Puisque nous avons trouvé notre mal où nous croyions trouver notre bien, peut-être trouverons-nous notre bien dans ce que nous redoutons tant. Nous ne savons point les desseins de la Providence, le mal présent est notre œuvre plus que la sienne, car il n'est qu'un vrai et seul mal : le mal moral.

Dans ces développements que nous venons de rappeler, Du Vair, tout en reprenant des arguments stoïciens, reste bien lui-même. Sa propre expérience a guidé merveilleusement son choix. S'il retombe parfois dans des lieux communs, lorsqu'il discute par exemple la souffrance des bons et l'impunité des méchants, il retrouve la note personnelle dès qu'il applique ces idées générales à la situation présente. Il vient de parler de la solidarité des membres de la grande famille humaine, solidarité qui explique, dans une certaine mesure, comment les enfants supportent parfois injustement les peines des fautes commises par leurs parents : aussitôt cet argument lui parait valable pour ses contemporains.

Si les bons, à l'heure actuelle, pâtissent à côté des méchants dans un tourbillon de maux affreux, c'est qu'ils payent leur dette de solidarité, celle qui a été consentie par eux

(1) *Ibid.*, p. 378.
(2) *Ibid.*, p. 381.

du moment qu'ils ont accepté de vivre dans une société, un bourg, une ville, un État. « Si nous avons contracté, ajoute-t-il, avec un marchand d'une compagnie, tous ses associez en sont tenus ; si une ville ou une communauté nous doit quelque chose, nous faisons exécuter les particuliers. Si ceste pensée nous fust souvent venue en l'esprit dès le commencement de nos remuements, et que nous nous fussions proposé que nous avions à porter indifféremment la peine des insolences, brigandages et meschancetez que nous avons veu commettre » (1), et laissé commettre par notre indulgence, nous aurions garanti notre pays et nous-mêmes de la ruine qui nous menace. Ces mots sont la condamnation de ceux qui, refusant de descendre dans la mêlée, se sont enfuis pour échapper à la ruine et ont trahi la cause de leur propre pays pour sauver la leur. Or, ajoute Du Vair, « celuy qui trahist son pays, se livre soy-mesme » (2). Cet exemple vivant et tout d'actualité fait mieux comprendre la solidarité des peines et sauvegarde la justice divine ; l'espérance dans une autre vie donne d'ailleurs à cette justice une sanction plus ferme, et Du Vair se plaît à le redire, tandis qu'il veut former ses concitoyens à la constance, la seule vertu qu'il soit possible d'opposer efficacement à des maux redoutables. Cette constance, faite de soumission à la volonté bonne et juste de Dieu, d'espoir en des jours meilleurs, est un acte de foi et d'espérance. L'espérance que Du Vair laisse entrevoir à la fin de ce livre est le bien dont jouira le chrétien en une « cité permanente » (3) ; elle est réservée à ceux qui croient en une autre vie. Mais en attendant que Linus (4), le troisième personnage de ce petit traité, vienne exposer les preuves de

(1) *Ibid.*, p. 391.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 393.
(4) Cf. Radouant, ouvr. cit., p. 248 et suiv.

l'immortalité de l'âme, en rappelant les dernières paroles de ce bon vieillard (1), un des premiers magistrats de France qui disserta comme Socrate au seuil de la mort sur l'autre vie, Du Vair tient à tirer au clair quelques doutes qui tourmentent sa conscience. Ce n'est qu'un prétexte pour expliquer sa conduite pendant le siège; et cette troisième partie de la *Constance* est certes une des plus intéressantes, car elle nous permet de voir dans la philosophie de Du Vair un reflet de sa vie.

Sur Du Vair plane en effet le lourd reproche d'avoir manqué à ses devoirs de citoyen, puisqu'il ne quitta point Paris, alors que la ville avait abandonné le roi et fait acte de trahison. A ce sujet, un problème se pose dans la conscience de Du Vair, problème de casuistique stoïcienne. L'auteur de la *Constance*, en nous expliquant sa conduite, nous fait entrer dans le cœur même de sa philosophie, il nous apprend une application toute nouvelle du *sustine* stoïcien. Nous avions déjà pu constater, dans l'*Exhortation à M. de L.*, que l'*abstine* n'avait pour Du Vair qu'une valeur très relative; ce n'est en définitive que dans un cas absolument désespéré, ou bien dans une période de paix ou de calme bonheur, que le citoyen aurait vraiment le droit de se retirer et de vivre la vie solitaire du sage et du philosophe.

Or Du Vair a examiné le cas présent, il a cherché à se rendre un compte exact et des hommes et des choses; ne trouvant rien de désespéré dans la situation, sa sagesse bien stoïcienne ne lui dictera qu'une ligne de conduite: s'adapter à ce qui est, le supporter. Le problème est posé de la manière suivante. Puisqu'il est convenu que nous ne pouvons empê-

(1) Christophe de Thou, sieur de Cely, premier président du Parlement de Paris, mort en 1582.

cher ce que la Providence a ordonné, « quand nous voyons que nostre Estat a pris son coup » (1), n'est-il pas plus sûr et plus sage de suivre le destin? Et ne devons-nous pas nous retirer des affaires lorsque nous voyons « que les contentions de la vertu contre la violence sont inutiles au public et dommageables et funestes à nostre particulier » (2)? Ou bien faut-il « se laisser plustost accabler que reculer » (3); ou enfin n'y a-t-il pas « quelque chemin moyen entre une obstinée austérité et une honteuse servitude » (4) qui, ménageant notre vie, nous permettrait néanmoins de servir nos concitoyens?

Si Du Vair avait voulu une réponse qui fût une expression bien nette du premier stoïcisme, il l'aurait trouvée dans cette austérité obstinée, dans cette fermeté des parlementaires, ses contemporains et amis, qui ne reculèrent pas devant la prison et la mort pour ne point trahir leur devoir. Mais n'était-ce point là un courage inutile? Il fallait sauver la France, et ce n'était point la sauver que de se sacrifier à des principes d'ordre purement rationnel, comme le stoïcien, qui se conforme strictement à la loi de Dieu, qu'elle soit Nature, Destin ou Providence. La formule abstraite et générale de cette loi ne suffit pas, il faut encore pouvoir l'appliquer aux cas particuliers. C'était déjà l'avis de Sénèque, lorsqu'il dut, par la pratique même du stoïcisme, apporter des modifications à la première et rigoureuse doctrine. Quel était alors, pour Du Vair et pour tous ceux qui souffraient avec lui des malheurs de la France, le destin de ce malheureux pays? Comment conformer sa conduite à un avenir que l'on ne pouvait prévoir? La forme de la loi, la volonté de vouloir pouvait res-

(1) *Ibid.*, p. 395.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 396.
(4) *Ibid.*

ter ferme, mais un point d'interrogation subsistait : vouloir quoi? Dans le cas où l'on se fût abstenu, cela n'eût-il point été une présomption, celle de connaître un avenir qui nous échappe? A cet argument, Du Vair en joint un autre, d'ordre affectif, déjà soutenu dans l'*Exhortation à M. de L.* : nous devons rendre la mort douce à ceux que nous aimons (1). L'abstention est rejetée au nom même de cette Providence que le stoïcisme avait promulguée comme un dogme. Il faut donc agir, mais comment? C'est la seconde partie du problème, plus délicate encore. Il est évident qu'il faut choisir le parti le plus juste pour l'aider de son action; mais ici encore la situation est bien complexe. Lorsque le roi, représentant légitime de ce parti le plus juste, s'est mis en quelque sorte hors de ses droits par sa négligence, et a exposé la vie de ceux qui doivent le suivre, ceux qui embrassent malgré tout son parti ne font-ils pas usage d'un courage inutile, et n'est-il pas plus sage de donner alors l'exemple du *sustine?* Ne faut-il pas céder à la force là où elle est établie? La vertu ne nous commande-t-elle pas en même temps de « souhaiter les choses bonnes (2) » et de « supporter les autres qui arrivent malgré nous, et de se rabbattre mesmes quelquefois de l'amour que nous avons à l'Estat, et de ce que nous devons aux loix, afin de ne nous perdre point mal à propos (3) »?

Et puis, est-il bien nécessaire de perdre ainsi, sans nul profit pour personne, tous nos biens? La pauvreté sans doute n'est pas un mal. Du Vair l'a déjà souvent redit après Sénèque; mais, avec lui, il semble aussi ranger certains biens dans ces choses préférables qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais avec lesquelles on peut, lorsqu'on est bon (et Du Vair se croit tel), faire quelque bien. Puis, il est d'autres devoirs qu'il met

(1) *Ibid.*, p. 397.
(2) *Ibid.*, p. 398.
(3) *Ibid.*

en avant et auxquels il semble alors donner la préférence : ce sont ses devoirs de famille. Observe-t-il bien alors la hiérarchie qu'il avait indiquée dans sa *Philosophie morale?* Il semble que la casuistique lui ait quelque peu élargi la conscience; mais peu importe, toujours est-il que cette idée en ressort très nette : il ne faut point de courage inutile. Si elle n'avait point été formulée par le stoïcisme, elle y était du moins implicitement comprise : le stoïcien avait le droit de se tuer lorsqu'il sentait sa vie inféconde.

Ce cas de conscience est donc résolu; Du Vair avait sciemment pris le parti de rester dans la ville, alors que ses devoirs de sujet fidèle semblaient lui demander d'en sortir. Eut-il raison, eut-il tort d'agir ainsi? La question a été examinée ailleurs avec beaucoup de justesse (1). Ce qui nous intéresse, c'est la souplesse avec laquelle ce néo-stoïcien tire parti de tout, et trouve moyen de se justifier au nom de ses principes. N'a-t-il pas d'ailleurs mis la prudence au premier rang de toutes les vertus (2)?

C'est donc la prudence qui lui a appris, après l'avoir retenu dans la capitale, à y jouer le rôle le plus sage, le seul qu'il fût possible de jouer dans cette pièce, où tous les personnages sont de méchants personnages. Tout le stoïcisme de Du Vair s'exprime dans le *sustine*, mais un *sustine* de diplomate, fait non pas de la grandeur héroïque de celui qui défie le mal ou les injures, mais de la conciliation de celui qui accepte les moyens qu'il ne peut changer en vue d'une fin qu'il désire et croit bonne; et l'idée de Du Vair qui se dégage est bien celle-ci : ralentir par artifice le cours de la violence.

Sa tactique nous paraît alors faite d'un sens critique très fin et d'une vue nette des choses. Le psychologue clairvoyant est bien derrière ce stoïcien éminemment pratique, et aussi

(1) Cf. Pailouant, ouvr. cité, ch. XVII.
(2) *Ibid.*, p. 398.

l'homme qui a confiance en lui, qui croit à la bonté et à la force de son action, qui a le courage de donner l'exemple prudemment; mais cela se comprend, puisque la fin importe plus que les moyens.

L'harmonie de l'ensemble avec des parties disparates, n'est-ce point aussi la formule de l'optimisme stoïcien? Du Vair a des compromissions avec les rebelles, il en convient; mais puisqu'il convient d'autre part qu'il ne pouvait faire autrement, il essaiera de tirer de la situation le meilleur parti possible. La difficulté la plus grande sera de naviguer avec le peuple; or « ce sont estranges bestes que peuples, c'est un hazardeux mestier que de les vouloir manier quand ils ont une fois secoué le joug des loix, et pris aux dents le frein de la liberté, ou plustost de la licence ». On ne peut donc le heurter; il faut ruser avec lui, attendre les occasions qui peuvent se présenter de fléchir les volontés des autres. Du Vair reconnaîtra par l'expérience, dont il fait avec Montaigne « une chère et dangereuse maistresse (1) », qu'il faut pour cette tâche de la modération; car tout se fait d'une manière insensible dans la nature qui nous donne un bel exemple en « produisant toutes choses, pour si grandes et excellentes qu'elles soient, par un mouvement insensible » (2).

Fidèle à sa méthode, Du Vair passe alors à l'application pratique. Il faut atteindre ceux qui parlent au peuple, mais ce n'est point chose facile : ce sont « gens nouveaux et non expérimentez aux affaires; ils se laissoient aysément imprimer telles opinions que vouloient ceux qui les avoient les premiers prévenus »; d'autre part, ce sont des gens qui procèdent par raisonnement faux, et, dans le domaine de l'expérience, Du Vair trouve qu'une logique rigoureuse ne suffit

(1) *Ibid.*, p. 399.
(2) *Ibid.*, p. 400.

pas, il en voit les dangers. Partir d'une proposition générale comme vraie et en tirer de rigoureuses conséquences lui paraît une faute énorme en politique, et il a raison. La science politique est bien loin de la science mathématique, car où trouver une proposition générale d'une certitude absolue dans ces faits mouvants de la vie d'un État?

Le gouvernement politique consiste en « une prudence particulière » et ne peut être réduit en « une science universelle (1) ». Comme Du Vair dégage à merveille tout ce qui entre comme éléments dans les faits sociaux : les temps, le moment particulier de l'action, les volontés des hommes et mille autres circonstances! Voilà en effet ce qu'il faut connaître pour être capable de conduire les hommes; mais tout cela, on ne le connaît que par expérience. Or ceux qui se mêlent à l'heure actuelle des affaires de l'État, n'ont rien de cette science, et ils ont fait comme les mauvais mathématiciens, ils sont partis de cette proposition : « Cela sert pour la conservation de la religion, il le faut donc faire ». Or c'était cette première proposition qu'il aurait fallu démontrer, et qui était le plus souvent non pas seulement douteuse, mais absolument fausse.

Du Vair peut alors attaquer avec raison l'optimisme exagéré de ceux qui se permettent les pires choses sous prétexte « que Dieu y pourvoira »; c'est alors que l'on sent l'homme d'action qui conduit le théoricien, le moraliste qui commande au logicien, le chrétien libéral qui raisonne et blâme le fanatisme. Ce sont les fanatiques qui ont perdu l'État, car ils ont voulu contrairement à l'expérience aller jusqu'au bout d'une théorie, et c'est ce que Du Vair ne fera pas, ni en religion, ni en politique. Sa conduite en fait foi. Puisque les gens de bien ne pouvaient point s'opposer directement au mal, ils

(1) *Ibid.*, p. 400.

n'avaient qu'à garder l'attitude des parents du « petit enfant au berceau » qu'un singe malin « porta au faiste de la couverture » : attendre sans « mot dire » et regarder « piteusement les larmes aux yeux et tout tremblant de frayeur ce qu'en devoit advenir (1) ». Le « laisser-faire » est parfois moins dangereux qu'une réaction violente; on ne fait qu'aggraver le mal en le voulant détruire. C'est là toute sa théorie politique qui n'est pas tout à fait la ligne droite, il faut l'avouer. Mais comment agir autrement? Il n'y a plus à choisir entre le bien et le mal, ni entre différents biens, le meilleur, mais, entre différents maux, le moindre. « Le bon citoyen doit bien avoir pour son but le salut public, et la justice, dont il dépend. Mais quand le chemin ordinaire ne l'y peut amener, si faut-il qu'il s'y conduise par celuy qui reste le plus commode (2). » Car « les affaires et les conseils se mesurent principalement par la fin ». Or que doit faire le bon citoyen? « Il a premièrement à consoler ses parens, ses amis, ses voisins..., leur donner courage, les conseiller à la conduite de leurs affaires, les défendre de l'injure d'autrui, les secourir en leurs nécessitez selon qu'il en aura le moyen (3)... Sans sortir de sa maison, il aura prou de subject d'employer la vertu et faire office de bon citoyen. » Du reste, qui n'a quelque malheur à supporter dans ces temps de calamités publiques? « C'est là qu'il se faut monstrer homme et faire paroistre que la vertu ne consiste pas en paroles, mais en belles et généreuses résolutions. » Il doit encore porter « patiemment ses afflictions, faisant un bon et religieux jugement de la Providence divine, sans laquelle vous avez entendu que rien n'arrive icy-bas : et qu'il recognoisse que son infortune est sa part et portion contingente de la société humaine, au mal commun de

(1) *Ibid.*, p. 401-402.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 404.

laquelle il doit participer volontairement, comme il a faict, et feroit au bien s'il arrivoit. Secondement..., que ceste patience-là ne siège pas seulement en son cœur, mais mesmes qu'elle reluise sur son front, tant pour porter tesmoignage d'honneur à la vertu et montrer ce qu'elle peut contre le malheur... (1) »

Cette résignation est certes inspirée par la raison, mais aussi par l'espérance, qui permet au sage chrétien de rester ferme en face des maux qui l'assaillent, en face de ce mal inévitable entre tous, la mort. La thèse n'a donc point changé : nous retrouvons celle de la *Sainte Philosophie*, l'espérance ne pouvait venir qu'après la foi, les vertus stoïciennes ne pouvaient être efficacement pratiquées qu'avec la foi. Le stoïcien de la première phase se retrouve donc encore dans l'auteur de la *Constance,* bien que l'action ait mis en valeur une autre face de son stoïcisme. Les grandes lignes de direction sont restées les mêmes; la réalisation du programme y a apporté quelque fléchissement par l'introduction de moyens discutables, mais c'était inévitable, et, comme le dit Du Vair lui-même, la fin importe avant les moyens. A ce point de vue, l'opuscule de la *Constance* peut être considéré comme la solution d'un problème de casuistique stoïcienne qui se poserait ainsi : de la manière dont on peut adapter une conduite politique à des principes stoïciens et chrétiens.

Suivons Du Vair dans sa classification des biens. Les rejette-t-il? Point du tout. Ils sont méprisables en eux-mêmes, c'est entendu, mais comme moyens c'est une autre affaire; ils peuvent être matière bonne lorsqu'ils vont à une fin bonne.

Sans doute la constance importe avant tout : c'est-à-dire qu'au sens stoïcien, il importe de garder sa volonté droite et

(1) *Ibid.*, p. 494.

ferme; mais la matière de ce que l'on veut importe aussi, et comme cette matière n'est pas objet de choix, mais qu'il nous la faut prendre telle que les événements ou la vie nous l'offrent, il ne nous reste plus qu'à la moraliser en quelque sorte par la fin vers laquelle nous l'orientons, à lui donner une valeur morale par une bonne direction.

Lorsque Du Vair justifie sa conduite, il ne fait donc que nous montrer comment il applique en fait le stoïcisme. Ce ne sont point des biens qui lui sont donnés mais de véritables maux. Doit-il les supporter, les braver au nom du devoir et suivre le roi? Non, car ce ne serait pas du vrai patriotisme que celui qui consisterait, au nom d'un principe, à nuire à sa patrie, considérée non plus seulement dans son représentant unique, mais dans la masse des citoyens qui la composent.

Le devoir pour Du Vair est loin d'être la forme abstraite, dépourvue de matière du premier stoïcisme, il est cette forme modelant la matière. Son patriotisme dès lors ne se traduit pas seulement par la fidélité au représentant et au chef du pays, mais par la fidélité au bien de ceux qu'il gouverne, qu'ils soient parents, amis ou simples citoyens. Et c'est avec cette conception du patriotisme qu'il arrivera si facilement à modifier le stoïcisme, à justifier son amour de certains biens; ce sont des moyens que lui offre la vie d'aider les autres. Peut-il vraiment alors risquer de tout perdre en s'éloignant de Paris? Ne compromettrait-il pas du même coup les intérêts des siens, de son vieux père infirme, de ses concitoyens?

Voilà une application directe de la classification des biens que Juste Lipse nous avait faite en théorie dans de longs et parfois pénibles chapitres; ils sont classés ici par l'usage que l'on en peut faire en vue d'une fin bonne. C'est donc la vie active qui éclaire le stoïcisme de Du Vair en le dégageant sous une forme originale et personnelle, et c'est au livre de la

Constance, qui en est l'écho, que nous devons en quelque sorte la formule définitive de cette philosophie que nous pouvons appeler le néo-stoïcisme. Non seulement, elle est loin du premier stoïcisme, mais elle semble le nier parfois dans une de ses formes dans l'*abstine*. Du Vair a trouvé dans l'action seule l'unité de la doctrine, si bien qu'il a pu préciser la formule *sustine et abstine,* en montrant qu'il faut faire un choix, dans ce qu'il y a à supporter et dans ce qu'il faut rejeter, au nom de la nécessité de la vie.

Il y a en effet une part de relativité dans cette matière du devoir, le stoïcisme l'a trop négligée. Montaigne l'avait dit sous mille formes dans ses *Essais*. Du Vair le sent dans l'action; et Pascal, dans son cœur inassouvi par les vérités scientifiques; et il est assez curieux de voir ces trois hommes ayant touché tous trois au stoïcisme, à la philosophie la plus dogmatique qui fut jamais, en arriver à une sorte de scepticisme moral, et c'est à l'expérience qu'ils doivent cette conclusion. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est dangereux de partir dans la vie avec une docrine toute faite? Si elle se brise, elle ne laisse plus rien après elle, c'est le cas du scepticisme pur; si elle fléchit et s'adapte, elle donne cette sagesse moyenne commune à presque tous nos moralistes; si elle est éclipsée par un autre dogmatisme, ce dogmatisme ne peut être que d'un tout autre ordre; Pascal en est un exemple. Et c'est une preuve de plus que le rationalisme, et par conséquent le stoïcisme, qui en est une des formes, ne peut tenir devant l'expérience de la vie. C'est, d'un côté, la formule abstraite et figée, et, de l'autre, une réalité infiniment riche et mouvante. La morale n'est possible qu'en tant qu'elle se pose comme une conciliation de ces deux termes, comme une adaptation sans cesse renouvelée de ce qui devient à ce qui demeure. Elle est une des formes multiples et décevantes de ce problème insoluble de la recherche de la commune mesure

entre ce qui est dans le temps et ce qui n'y est point, solution toujours approchée et jamais définitive. Peut-être est-ce une des raisons pour lesquelles le stoïcisme intégral ne pouvait point vivre, de même que tout rationalisme; peut-être est-ce aussi une explication de la solution du problème de la renaissance du stoïcisme au XVIe siècle, renaissance qui fut celle d'un stoïcisme partiel et bien décoloré.

Du Vair, comme Lipse, en avait essayé la synthèse, mais cette synthèse n'avait abouti qu'à une simple adaptation d'une doctrine à l'autre. Ils avaient montré tous deux que ce qui pouvait subsister du stoïcisme, l'un dans la pensée, l'autre dans la vie d'un chrétien, c'est ce qu'il y avait de moins dogmatique et de plus profondément humain. L'un avait épuisé, pour juger le stoïcisme, toutes les ressources de la logique, l'autre toutes celles de l'action patriotique. Grâce à leurs efforts, il est possible de fixer en quelques traits le néo-stoïcisme, tel que nous allons le retrouver dans le cours du XVIIe siècle.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, le néo-stoïcisme nous apparaît comme la réaction du christianisme contre le stoïcisme qui tend en quelque sorte à le supplanter. Nous avons vu, en effet, comment se fit au XVIe siècle, une renaissance du stoïcisme : renaissance partielle, morcelée, mais qui n'entraînait pas moins avec elle des conséquences capables d'inquiéter certaines consciences de chrétiens. Le stoïcisme, avec son culte exclusif de la raison, ouvrait la porte à la morale laïque, à la religion naturelle.

Les Réformés, les philosophes nous l'ont fort bien montré, lorsque, glissant sur la pente du rationalisme et conscients du danger qu'y courait leur foi, ils ont essayé eux-mêmes une réaction violente, mais sans succès, contre ce stoïcisme qui les attirait. La Réforme avait trop changé les consciences chrétiennes pour qu'il fût possible d'y trouver encore, dans les éléments laissés par la tradition, de quoi opérer une conciliation, et les philosophes manquaient de foi pour le faire : Pomponace, de parti pris, renonce à toute adaptation. Quant aux moralistes, se contentant d'une morale pratique qui répondit aux circonstances, ils ne s'inquiétaient nullement de savoir si les principes qui la fondent étaient, oui ou

non. conformes à leurs dogmes religieux. Vie morale et vie religieuse se trouvaient, chez eux, assez séparées pour que le conflit ne se fît point sentir.

Mais à côté de ces théologiens, de ces philosophes et de ces moralistes à demi chrétiens, il y eut des chrétiens convaincus qui s'alarmèrent de cette reprise du stoïcisme, tout en reconnaissant ses bienfaits véritables. Ils comprirent donc que ce stoïcisme, qui travaillait au relèvement de la dignité humaine et commandait le respect, était pour eux un allié plutôt qu'un ennemi. Avec eux, nous pouvons dès lors caractériser le néo-stoïcisme, son éclectisme, sa méthode toute de conciliation. Au nom du christianisme, les néo-stoïciens examinent, critiquent le stoïcisme, mais toujours avec bienveillance, et dans les dogmes qui sont constitutifs de toute morale et de toute religion. Nous ne rappellerons point ces dogmes, ni comment le néo-stoïcisme les transforma : nous l'avons assez longuement développé dans le cours de cette étude; ce que nous voulons fixer, c'est le trait essentiel qui marque cette philosophie de transition et de circonstance, et nous dirons que le néo-stoïcisme rationalise plus qu'il ne faut le christianisme, et par conséquent le diminue. Il fait à la raison une part trop belle, en voulant par son intermédiaire faire du stoïcisme non seulement l'allié du christianisme, mais la philosophie qui conduit au christianisme. Rappelons-nous la thèse de Juste Lipse, c'est celle des humanistes, celle des Pères de l'Église. La philosophie, pour eux, et tout particulièrement le stoïcisme, conduit à Dieu, et non seulement au dieu des déistes, mais à celui de la révélation. Lipse pose cette thèse, mais la défend-il comme il le faudrait? Il semble que bien souvent son christianisme n'est que stoïcien. Il y a tant de choses admirables et logiques dans ce stoïcisme, que même les paradoxes trouvent gain de cause auprès de lui. La loi morale n'est-elle point

aussi merveilleusement fondée par la raison que par la révélation? Pourquoi dès lors se mettre en garde contre un ennemi qui rend si facilement les armes, qui pense comme vous, surtout en matière morale et religieuse? Lipse ne s'en méfie que dans de très rares occasions, lorsque, par exemple, le stoïcien fait son sage l'égal de Dieu, ou qu'il bannit toute compassion charitable du cœur de l'homme. Puis de ce contact continuel avec le stoïcisme, il s'ensuit que les néo-stoïciens finissent par s'enthousiasmer, non seulement de la beauté de cette morale, et ceci est le fait d'un théoricien comme Lipse, mais de son efficacité si précieuse en temps de lutte, et nous retrouvons là la manière de voir d'un Du Vair.

Le stoïcisme, par sa conception du devoir qu'il met si haut et si ferme, par sa maîtrise des passions qu'il traite par le mépris, par son optimisme qui vous apprend à supporter une vie difficile et à accepter sans murmurer la souffrance, avait de quoi séduire un homme jeté dans la lutte et aux prises avec toutes les difficultés, comme le fut Du Vair. D'autre part, cette philosophie, par sa conformité avec le christianisme que tout néo-stoïcien s'efforce d'établir, ne peut que justifier l'enthousiasme qu'elle inspire.

C'est la raison qui vient à bout des passions, qui partout proclame l'ordre en dépit du désordre, c'est la raison enfin qui est le tout du stoïcisme. Mais la raison est aussi à la base du christianisme, on n'est vraiment chrétien que si l'on appuie sur la raison les bases de la foi; il ne s'agit donc plus alors de rejeter et de combattre le stoïcisme, mais de l'utiliser; et voilà pourquoi, très souvent, les néo-stoïciens nous apparaissent sous le jour d'apologistes comme les premiers Pères de l'Église, avec cette différence qu'ils ne se trouvent plus dans les mêmes conditions de vie : ils ne sont ni des théologiens, ni des saints, mais des humanistes, et leur doctrine s'en ressent.

Voilà donc, en quelques mots et dans ses grandes lignes, la marche du néo-stoïcisme; mais voici d'autre part ce que le christianisme en retira. Il se raidit, il se guinda, il perdit de sa chaleur, de son élan, de son enthousiasme. Malgré tout, dans l'âme chrétienne du néo-stoïcien, la raison reste souveraine, et avec la raison l'entendement et la volonté; mais la sensibilité, le cœur n'y est plus, et un christianisme sans l'élan du cœur n'est plus le vrai christianisme. Rappelons-nous Juste Lipse et Du Vair : dans les œuvres qu'ils ont écrites aux moments les plus critiques de leur vie, nous n'avons jamais eu l'impression qu'ils fussent alors soulevés par la foi vers Dieu.

Ils raisonnent leur foi, ils la veulent, mais ne dépassent point une volonté de raison : le surnaturel semble ne point vivre dans leur âme. Ils n'ont point impunément touché au stoïcisme avec tant d'ardeur; leur volonté de raison et leur intelligence y ont gagné, mais non point leur cœur. Ils ont appris à ce contact que les vérités chrétiennes sont de tous les temps, et que la révélation n'a rien qui doive choquer un entendement logique et sain, puisque ces mêmes vérités, le stoïcisme qu'on admire les a posées et nettement défendues. Ils y ont appris encore que ce qui nuit le plus souvent à la clarté de l'entendement, c'est l'impureté de l'âme, troublée par les passions, et que toute volonté bonne en peut triompher. Lutter contre sa sensibilité avec sa raison, voilà l'excellente méthode que leur enseigne l'école stoïcienne; mais pour cela ils n'éprouveront point le besoin de recourir à cette autre passion, la plus haute et la plus élevée qu'il soit : l'amour du Dieu personnel et vivant, qui seul triomphe de tous les autres amours. Ils connaissent bien saint Augustin pourtant, le citent, mais pour des questions de dogme; ils n'ont point senti ce que fut l'âme de ce saint, que c'est la passion qui l'anime et de son souffle puissant l'élève au-dessus

de toutes les autres passions, en lui permettant de dépasser la raison elle-même : « Aimez et faites ce que vous voudrez. »

Les néo-stoïciens ont manqué de sensibilité, car ils en ont craint les désordres; ils l'ont brisée et c'est un tort.

En résumé, le néo-stoïcisme reste tout proche d'un christianisme moyen, fait pour des gens raisonnables, pour des intellectuels qui raisonnent tout, leur foi et les actes qu'elle leur dicte, mais qui n'auront jamais la folie de la croix. Le néo-stoïcisme est en définitive un rationalisme chrétien, dans lequel le christianisme n'apparaît pas toujours comme essentiel, mais plutôt comme surajouté; la meilleure preuve en est qu'il aboutit, en théorie, au rationalisme de Descartes et au déterminisme de Spinoza, et, dans la pratique, aux héros cornéliens, incapables de vraie passion, si nous entendons par passion ce sentiment violent, exclusif, qui absorbe, envahit l'âme et la prend toute. Les personnages de Corneille n'ont point connu l'amour passion; ils en sentent l'approche, ils sentent la douleur aiguë des premières attaques, mais non point le trouble profond, qui bouleverse l'être et ne lui laisse plus la faculté de se reconnaître, encore moins d'entendre la voix de la raison. Les héros cornéliens ont, eux, la faculté de discourir, ils ont la raison un peu trop raisonnante pour être amoureux. Ils sont stoïciens, or un stoïcien ne peut pas être amoureux.

Descartes éprouve lui aussi le besoin de disserter sur les passions. Après avoir donné les règles de la morale provisoire, qui ne sont qu'un écho de cette morale indépendante en cours dans bon nombre de petits opuscules, il écrit un traité, *Les Passions de l'âme*, et c'est en néo-stoïcien qu'il fait cette étude.

Du stoïcisme, il n'accepte point la théorie fondamentale de l'apathie, c'est-à-dire la suppression complète de toute passion. La passion, pour Descartes, participe de l'optimisme

stoïcien; elle est par conséquent bonne, elle n'est nuisible que dans ses excès. Elle est bonne si l'on sait en faire un bon usage, c'est-à-dire, si la volonté sait s'en servir, et c'est alors que nous retrouvons le stoïcien. Descartes, lui aussi, ne voit dans l'âme qu'entendement et volonté; il sacrifie la sensibilité ou plutôt ne lui laisse que le rôle subalterne de se laisser conduire, alors qu'il est si vrai que c'est elle parfois qui soulève l'âme tout entière : les passionnés de tous ordres en sont un exemple, et les mystiques, les premiers. Descartes ne les aurait point compris, il était de son siècle. La querelle du quiétisme et la sévérité de Bossuet à l'égard de Fénelon montrèrent bien ce qu'il en coûtait de se laisser gagner à la passion des mystiques. Le pouvoir de la volonté dans la philosophie de Descartes est illimité; mais comme l'entendement est restreint, et que pour agir, il faut les lumières de l'entendement, la volonté peut se tromper. C'est elle pourtant qui réagit contre les passions; car l'âme, toujours maîtresse de ses volontés, le sera indirectement de ses passions qu'elle examine, critique, modifie à la lumière des idées claires. L'homme, prenant ainsi conscience de sa volonté toute-puissante, éprouve très fort et très net le sentiment de la dignité humaine ou de la générosité que Descartes définit d'ailleurs en vrai stoïcien : « La vraie générosité... consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures : ce qui est suivre parfaitement la vertu (1). »

(1) Cf. *Les Passions de l'âme*, 3e partie, art. 153.

Cette générosité ainsi définie nous apparaît vraiment comme la clé de voûte de la morale cartésienne aussi bien que de la morale stoïcienne. Être maître de soi, ne dépendre que du dedans, ce dedans seul étant libre, tandis que les forces extérieures nous contraignent, attendre avant d'agir que la clarté se fasse en nous pour juger du meilleur, n'est-ce point là aussi tout l'essentiel d'une morale intellectualiste? Or voir clair, pour Descartes comme pour les Stoïciens, c'est comprendre qu'il y a un Dieu dans l'univers dont les perfections sont infinies, le pouvoir immense, les décrets infaillibles, mais que ce pouvoir est bon, et qu'il faut conséquemment se soumettre aux décrets de la Providence, accepter en bonne part ce qui nous arrive, confiants dans l'ordre établi, dans cet ordre que proclame en tout lieu le monde infini. Voir clair, c'est encore concevoir l'ensemble harmonieux et le merveilleux mécanisme de l'univers dont toutes les parties sont si intimement liées qu'il est impossible que l'une se mette en mouvement sans entraîner les autres; c'est donc concevoir la solidarité des êtres entre eux, c'est avoir tout ce qu'il faut pour édifier une morale sociale; mais c'est aussi et par-dessus tout avoir le sentiment de la dignité personnelle, de la valeur infinie de cette âme dont la volonté est sans limite et qui participe avec elle de l'éternité : c'est donc croire à l'immortalité et aux sanctions divines.

Nous venons de retrouver là dans la morale de Descartes tous les éléments de la morale néo-stoïcienne c'est-à-dire les éléments d'une excellente morale laïque, à laquelle le christianisme peut s'ajouter en lui donnant unité et harmonie parfaites, sans que cela paraisse pourtant nécessaire. Telle est la question que l'on est tenté de se poser lorsque l'on cherche à tirer une morale de l'œuvre de Descartes. Et pourtant Descartes est chrétien, mais il ne cultive du chrétien que la raison, il se trouve alors que le chrétien se confond avec le

stoïcien; plus rien ne les distingue. Dans un passage pourtant de son traité, Descartes parle d'humilité. Mais comprend-il vraiment l'humilité chrétienne, et n'est-ce point plutôt pour lui le sentiment qui naît, en toute âme, de la comparaison de ce qu'elle est à ce qu'elle veut être et à ce que sont les autres, et non de ce qu'elle est à ce qu'est Dieu lui-même? « L'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres, est cause que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user (1). » Ainsi entendue, l'humilité convient parfaitement au stoïcien, elle est compagne de la générosité, c'est-à-dire du sentiment de la dignité humaine. Les stoïciens avaient reconnu en effet que leur sage était introuvable; or, comme tout homme porte en lui cet idéal de sage, s'il est sincère avec lui-même, il doit reconnaître qu'il ne le réalise point et par conséquent éprouver de l'humilité; mais cette humilité n'est point l'humilité chrétienne, car cet idéal ne ressemble en rien au Dieu vivant et concret devant lequel le chrétien s'agenouille en reconnaissant sa faiblesse. Ce Dieu, Pascal l'a compris, et c'est parce qu'il l'a compris avec son cœur frémissant de la passion de l'infini, qu'il a vraiment connu et pratiqué l'humilité chrétienne, faite du sentiment de notre faiblesse, marque évidente d'une nature déchue, et de notre grandeur que peuvent nous rendre la miséricorde et l'amour infini du Dieu fait homme. Ame combative, sensibilité ardente, raison orgueilleuse quelque temps seulement, âme stoïcienne dans un sens, Pascal sacri-

(1) *Ibid.*, 3e partie, art. 155.

fie sa raison aux exigences d'un cœur qu'il sent plus grand qu'elle et qui demande à vivre d'autre sorte, il se jette avec passion dans la foi et ne laisse plus que mépris à la raison qu'il trouve vaine, et c'est pour cela qu'il se révolte contre le stoïcisme. L'*Entretien avec M. de Sacy*, qui formule son jugement définitif sur le stoïcisme, peut préciser notre conclusion, car il concorde à merveille avec ce que nous venons de dire sur la renaissance du stoïcisme au XVIe siècle et sur le néo-stoïcisme.

Pascal a compris admirablement la grandeur morale du stoïcisme, et en cela, il ne se sépare point des néo-stoïciens. Épictète, pour lui, connaît mieux qu'aucun philosophe du monde les devoirs de l'homme. « Il veut, avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet; qu'il soit persuadé qu'il gouverne tout avec justice; qu'il se soumette à lui de bon cœur, et qu'il le suive volontairement en tout. » C'est-à-dire qu'il croit en sa Providence. Il n'y a rien que de parfaitement chrétien dans cette conception des devoirs de l'homme, et de son attitude vis-à-vis de Dieu. Aussi Pascal peut-il s'écrier qu'Épictète méritait « d'être adoré », à une condition pourtant, et c'est là sa pensée dominante, « s'il avait connu son impuissance ». Il s'élève alors avec force contre la présomption stoïcienne, trop confiante en la puissance de la volonté, qui fit les héros de Plutarque, desquels s'enchanta le XVIe siècle, qui soutint les hommes d'action comme Du Vair, et qui inspira encore sa morale au plus grand philosophe du XVIIe siècle, à Descartes. Il dit, ajoute Pascal en parlant d'Épictète : « que Dieu a donné à l'homme les moyens de s'acquitter de toutes ses obligations; que ces moyens sont en notre puissance; qu'il faut voir ce qu'il y a en nous de libre; que les biens, la vie, l'estime ne sont pas en notre puissance et ne mènent donc pas à Dieu; mais que l'esprit ne peut être forcé de croire ce qu'il sait être faux; ni

la volonté d'aimer ce qu'elle sait qui la rend malheureuse; que ces deux puissances sont donc libres, et que c'est par elles que nous pouvons nous rendre parfaits... » Entendement et volonté sont bien en effet les deux facultés qui, pour le stoïcien comme pour le néo-stoïcien, constituent le tout de l'âme. « L'homme peut par ces puissances, ajoute encore Pascal, parfaitement connaître Dieu, l'aimer, lui obéir, lui plaire, se guérir de tous ses vices, acquérir toutes les vertus, se rendre saint aussi et compagnon de Dieu. » Mais ces principes sont d'une « superbe diabolique », ils le révoltent; ils n'avaient point révolté les néo-stoïciens puisque, sans s'en douter, ils s'y laissèrent prendre. Ces derniers avaient bien de temps en temps rappelé en théorie la faiblesse de la nature humaine, le dogme de la chute, la nécessité de la grâce. Juste Lipse et Du Vair sont maintes fois revenus à ces fondements du christianisme; mais, lorsqu'ils se retrouvent dans le domaine exclusif de la morale pratique, ne semblent-ils pas les oublier? Juste Lipse par exemple lorsqu'il justifie les stoïciens même dans les invraisemblances des paradoxes; Du Vair lorsqu'il développe le *Manuel* d'Épictète dans la *Philosophie morale des Stoïques*. Et cependant ils sont tous deux des chrétiens convaincus! Leur philosophie ne fait donc que mettre nettement en lumière ce fait que le stoïcisme conduit tout droit à la morale indépendante, et qu'il n'est pas étonnant que nous en retrouvions dans toute morale laïque les meilleurs éléments.

Le néo-stoïcisme, par les caractères qu'il présente aux XVIe et XVIIe siècles, nous permet donc de fixer dans ses grandes lignes les rapports des deux philosophies qu'il essaya d'unir et de fondre. L'une dépasse l'autre infiniment, elle la complète car elle fait appel à toutes les forces de la nature humaine dont elle connaît les vraies valeurs. Elle en a pris conscience directement dans l'âme de son fondateur, le Christ,

qui exprima dans sa doctrine l'expérience de toute une vie d'homme, mais vie si complète, si profonde que l'humanité tout entière, après des siècles de succession, y retrouve encore un écho de sa propre expérience et de sublimes leçons. L'autre ne fait appel qu'à une élite, car elle ne voit dans l'âme humaine incomplète qu'une volonté éclairée par une intelligence. Comme rien n'est plus inégalement partagé que l'intelligence, et que la volonté par conséquent en subit le contre-coup, le stoïcisme en arrive inévitablement à conclure qu'il n'est point donné à tout homme de devenir un sage.

Mais reconnaissons pourtant que pour cette élite, capable de comprendre et de raisonner, le stoïcisme est une source d'énergie précieuse aux heures de lutte, de crise, où la sensibilité trop vive, glissant sur la pente des passions mauvaises, a besoin d'être refrénée, brisée plutôt que modérée, c'est l'heure des réactions violentes où l'on ne gagne rien à temporiser. Le stoïcisme donne alors des leçons de courage d'une telle vigueur, que l'on comprend l'enthousiasme des néo-stoïciens, et qu'on ne leur en veut point d'avoir sacrifié parfois ce qu'il y a de plus beau, de plus grand dans l'âme chrétienne; leur siècle ne les eût point compris. L'amour de Dieu pouvait-il naître et se développer en des cœurs corrompus? Et ne fallait-il pas d'abord purifier les cœurs avant de permettre à la grâce d'y faire vivre les fruits de cet amour?

C'est ce que Pascal comprit lorsqu'il justifie en quelque sorte, et sur un certain point, cette reprise du stoïcisme : « Je trouve dans Épictète un art incomparable, dit-il, pour troubler le repos de ceux qui le cherchent dans les choses extérieures, et pour les forcer à reconnaître qu'ils sont de véritables esclaves et de misérables aveugles; qu'il est impossible qu'ils trouvent autre chose que l'erreur et la douleur qu'ils fuient, s'ils ne se donnent sans réserve à Dieu seul. »

Pascal semble donc conclure comme nous que le stoïcisme

peut en un sens préparer les voies au christianisme intégral par sa morale ascétique, mais à condition que l'on prenne contact avec sa doctrine complète, c'est-à-dire avec sa métaphysique aussi bien qu'avec sa morale, et que chacun, d'autre part, se rende compte des exigences de sa propre conscience et de celle de son temps pour éviter l'écueil de la présomption qui s'y cache.

Les néo-stoïciens ne l'ont pas toujours fait, nous avons vu pourquoi; ils n'en ont pas moins eu le mérite réel, par les efforts de conciliation qu'ils ont tentés, d'avoir mis en lumière cette renaissance du stoïcisme et d'en avoir montré une utilisation intéressante pour le christianisme. C'est un bel exemple de raison, de courage et de foi.

Vu le 2 juin 1913,

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

A. Croiset.

Vu et permis d'imprimer,

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. Liard.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

INTRODUCTION

Éditions et Traductions

Budé, *De Transitu hellenismi ad christianismum* (Paris, 1535).

— *De vita per solitudinem transigenda* (Paris, 1562, in-8).

Caracciolus (Tristanus), *De varietate fortunæ*, dans *Rerum italicarum scriptores* de Muratori, vol. XXII.

Érasme, *Adagia : Desyderii Erasmi Roterodami veterum maximeque insignium paroemiarum, id est adagiorum collectanea* (Parisiis, 1505).

Gaguin, *Epistolæ et Orationes*, éd. Thuasne (2 vol. in-16, 1903).

Haloander, Édition du *Manuel d'Épictète* (Basileæ, apud A. Cratandrum, 1531).

Naogeorgius (Thomas), *Moralis philosophiæ medulla seu Epicteti Enchiridion cum explanatione Thomæ Naogeorgii* (Argentorati, 1554, in-8).

Pic de la Mirandole (Jean-François), *Examen varietatis doctrinæ gentium*, dans *Opera* (Venetiis, M.CCCC.LXXXXVIII).

Piccolomini (Aeneas Sylvius), *Epistola de Fortuna* (B. N. Res. R. 1149).

Poggii Bracciolini Florentini, *Historiæ de varietate fortunæ* (Paris, 1723).

Politiani (Angeli), *Opera* (Venetiis, 1498).

Pontanus (Joannes Jovianus), *De fortitudine*, dans *Opera* (Lyon, 1514).

Ramus (Pierre), *Collectaneæ præfationes, epistolæ, orationes* (Paris, 1577).

— *Scholæ dialecticæ* (Francfort, 1581).

Sadolet, *Hortensius*, dans *Opera* (Veronæ, 1737-1738).

Schegkius (Jacobus), *Epicteti stoici philosophi Enchiridion cum Angeli Politiani interpretatione latina. Item Arriani commentarius disputationum ejusdem Epicteti.....* (Basileæ, 1554, in-4).

Triscavelli (Victor), *Arriani Epictetus* (Venitiæ, 1535, in-8).

Valla, *De Voluptate*, dans *Opera* (Basileæ, 1519).

WOLF (Jérôme), *Epicteti Enchiridion..... cum Cebetis Thebani Tabula..... græce et latine, quibus..... accesserunt e græco translata, Simplicii..... scholia, Arriani commentariorum de Epicteti disputationibus libri IIII...* (Bâle, 1563, in-8).

OUVRAGES CONSULTÉS

BURCKHARDT, *La Civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. Schmitt (Paris, 1885, 2 vol. in-8).

BRUNETIÈRE, *Manuel de la Littérature française* (Paris, 1899).

COPLEY CHRISTIE (Richard), traduction Stryenski, *Étienne Dolet* (Paris, 1886, in-8).

DEJOB, *La foi religieuse en Italie au XIVe siècle* (Paris, 1906, in-8).

FABRICIUS, *Bibliotheca græca*, édit. Harles (Lipsiæ MDCCLXXXX).

FEUGÈRE, *Érasme* (Paris, 1874, in-8).

JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme* (trad., Paris, 1887).

IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme* (Paris, 1909, 2 vol. in-8).

— *Érasme*, dans la *Revue des Deux Mondes*, art. du 15 mars 1913.

MAULDE DE LA CLAVIÈRE (René), *Saint Gaétan* (Paris, 1902).

MONNIER, *Le Quattrocento* (Paris, 1901, 2 vol. in-8).

NISARD (Charles), *Les gladiateurs de la République des Lettres* (Paris, 1860).

NOLHAC (Pierre de), *Pétrarque et l'humanisme* (Paris, 1907, in-8).

PASTOR, trad. par Furcy-Raynaud, *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen Age* (Paris, 1901, 4 vol. in-8).

PRAT, *Maldonat et l'Université de Paris* (Paris, 1856).

REBITTÉ, *Guillaume Budé* (Paris, 1846, in-8).

SÉAILLES (Gabriel), *Léonard de Vinci : l'artiste et le savant* (Paris, 1906).

STROWSKI (Fortunat), *Pascal et son temps* (Paris, 1907, 3 vol. in-16).

— *Montaigne* (Paris, 1906).

— *Saint François de Sales* (Paris, 1898).

THAMIN (Raymond), *Les Idées morales au XVIIe siècle*, dans la *Revue des Cours et Conférences* (2 janvier 1896).

VAST, *Le cardinal Bessarion* (Paris, 1878, in-8).

VILLEY (Pierre), *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* (Paris, 1908, 2 vol. in-8).

VOIGT (G.), *Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius der Zweite und sein Zeitalter* (Berlin, 1856-1863, 3 vol. in-8).

VOIGT (G.), *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums* (Berlin, 1880-1881, 2 vol. in-8).
WADDINGTON, *Ramus* (Paris, 1855, in-8).

Ire PARTIE

ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

BUDÉ (Guillaume), *De Contemptu rerum fortuitarum* (1520).
CHARRON (Pierre), *De la Sagesse* (Bordeaux, 1601).
CALVIN (Jean), *Opera* (Brunswigæ, 1863).
— Commentaire du *de Clementia*, dans *Opera* (tome V, 1866).
— *Institution chrétienne* (Genève, 1561).
— *Traité contre les libertins* (1547).
CLICHTOVE (J.), *De doctrina moriendi opusculum necessaria ad bene moriendum præparamenta declarans : et quomodo in ejus agones variis antiqui hostis insultibus sit resistendum edocens* (Parisiis, 1538).
CRINITUS, *De honesta disciplina* (1508 et 1561).
CORDIER, *Colloquiorum scholasticorum libri IV ad pueros in sermone latino paulatim exercendos recogniti* (Lugduni, 1564, in-8).
ÉRASME, *Colloquia* (Basileæ, 1526).
GUEVARA (Antoine de), *Epistres dorées et discours salutaires* (Paris, 1580).
LA NOUE, *Discours politiques et militaires* (Bale, 1587).
LAUNOIUS (J.), *De varia Aristotelis fortuna* (Paris, 1653).
LA PRIMAUDAYE, *L'Académie françoise* (1577).
LYCOSTHENES (Conrad), *Apophthegmatum loci communes, Conrado Lycosthene collectore* (Genevæ, 1563).
LUTHER (Martin), *Opera* (Iéna, 1603, 3 vol. in-fol.).
MÉLANCHTHON (Philippe), *Opera omnia* (1850).
— *Epitome moralis philosophiæ* (*Opera*, vol. XVI).
MESSIE (Pierre), *Les diverses leçons de Pierre Messie*, trad. par Cl. Gruget (1552, in-4).
POMPONATIUS (Petrus), *De Immortalitate animi* (Bononiæ, 1516).
— *Opera* (Basileæ, 1567).
PLOTIN, *Opera, Marsilio Ficino interprete* (Florentiæ, 1492).

Ramus (Petrus), *Oratio initio suæ professionis habita* (Paris, 1551).
Rhodiginus (Ludovicus Cœlius), *Ludovici Cœlii Rhodigini lectionum antiquarum libri XXX recogniti ab auctore* (Basileæ, 1542).
Vives, *De Anima et vita* (Lugduni, 1555).
Zwingle, *De Providentia*, dans *Opera* (vol. IV, Turin, 1841).

Ouvrages consultés

Armaingaud (Dr), Articles dans le *Censeur politique et littéraire* (2 nov. 1907, 4 et 25 janv., 8 févr. 1908).
Bayle, *Dictionnaire historique et critique.*
Buisson, *Mémoires et documents scolaires publiés par le Musée pédagogique. — Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVIe siècle* (Paris, 1886).
Dedieu, *Sadolet et Montaigne*, dans le *Bulletin de la littérature ecclésiastique* (Toulouse, janv. 1909).
— *Sur les Origines de la morale indépendante*, dans la *Revue pratique d'apologétique* (juin-juillet 1909).
Doumergue, *Jean Calvin* (Lausanne, 1899-1905).
Franck (Ad.), *Moralistes et philosophes* (Paris, 1874).
Giraud (Victor), *Les époques de la pensée de Montaigne*, dans la *Revue des Deux Mondes* (1er février 1909).
Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme* (Paris, 1909).
Lecoultre, *Calvin d'après son commentaire du De Clementia de Sénèque* (Lausanne, 1891).
Moehler, *Les Symboliques*, trad. par Lachat (Paris, 1852).
Piccolomini (P.), *La Vita e l'Opera di Sigismondo Tizio* (Siena, 1903).
Rebitté, *Guillaume Budé* (Paris, 1846).
Rocheblave (S.), *La vie d'un héros. Agrippa d'Aubigné* (Paris, 1912).
Sabrié (J.-B.), *Pierre Charron* (Paris, 1913).
Villey (Pierre), *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* (Paris, 1908).

IIe PARTIE

Éditions et Traductions

Ambroise (saint), *De Officiis*.
— *De Jacobo* (Migne, Patrologie).
Anonyme, *Les Offices de M. T. Cicéron avec les traités de l'Amitié, de Vieillesse, des Paradoxes, du Songe de Scipion* (Paris, 1583).
Augustin (saint), *Cité de Dieu* (trad. Moreau, Paris, 1899).
Boèce, *Les cinq livres intitulés De la Consolation de Philosophie*, trad. par Malassis de Mente (1578, in-8).
Casaubon (Méric), *Epicteti Enchiridion...; ejusdem Enchiridii paraphrasis* (Londres, 1659).
Caninius (Angelus), *Commentarius in Enchiridion Epicteti latine, Angelo Caninio interprete* (Venetiis, 1546, in-fol.).
Capel (Ange), *Le Traité de la Providence de Sénèque* (1578).
— *Les trois livres de Sénèque de la Colère* (Paris, 1585, in-8).
Clément d'Alexandrie (saint), *Stromates*.
— *Exhortation aux Gentils* (Migne, Patrologie).
Collin (Jehan), *Les Lois*, trad. par Jehan Collin (1541, in-8).
Coras (Jean de), *Altercation en forme de dialogue de l'empereur Adrien et du philosophe Épictète*, par Maître Jean de Coras (Paris, 1558).
Du Moulin (Antoine), *Traduction française du Manuel d'Epictète* (Lyon, 1544, in-8).
Dolet (Estienne), *Les Questions Tusculanes*, I-III, trad. par Estienne Dolet (Lyon, 1543, in-8).
Lactance, *De opificio Dei vel formatione hominis*.
— *Institutions divines* (Patrologie, Migne).
Lispe (Juste), *Physiologia Stoicorum*, dans *Opera* (Vesaliæ, 1675).
Le Fèvre de La Boderie (Guy), *Les trois livres de la Nature des Dieux*, trad. par Guy Le Fèvre de la Boderie (1581).
Le Roy (Louis), *Le Phédon de Platon traitant de l'immortalité de l'âme...*, trad. par Louis Le Roy (1553, in-4).
Meigret (Louis), *Les trois livres des Offices*, trad. par Louis Meigret (1547, in-4).
Nilus (Sanctus), *Sancti Nili asceta Manuale Epicteti una Christ-*

tianorum adcommodatum, dans *Epicteteæ philosophiæ monumenta*, Schweighaeuser (livre VI).

ORIGÈNE, *Contre Celse* (Migne, Patrologie).

PARDOUX DU PRAT, *L'Institution de la vie humaine de M. Antonin*, trad. par Pardoux du Prat (Lyon, 1570, in-8).

PRESSAC (le seigneur de), *Entière traduction des Epistres de Sénèque, et le Cléandre; Sénèque de la Providence divine, de la Clémence, et de la Consolation à Martia*, trad. par le seigneur de Pressac et Ange Capel (Lyon, 1595 et 1598).

RIVAUDEAU (André de), *Le Manuel d'Épictète*, traduit en français (Poitiers, 1567).

SALIAT (Pierre), *Le Songe de Scipion*, traduit en français (Lyon, 1543).

SALISBURY (Jean de), *Policraticus* (Lugduni, 1595).

TERTULLIEN, *Ad Martyres*.

— *De anima*.

— *De carne Christi*.

— *De patientia*.

— *Adversus Hermogenem* (Migne, Patrologie).

OUVRAGES CONSULTÉS

AUBERTIN, *Les rapports de Sénèque et de saint Paul* (Paris, 1857).

BLANC (Joseph), *Bibliographie italico-française* (Milan, 1886, 2 vol.).

DENIS (J), *La philosophie d'Origène* (Paris, 1884, in-8).

FAYE (Eugène de), *Clément d'Alexandrie* (Paris, 1898, in-8).

GIRAUD (Victor), *Blaise Pascal*. Étude d'histoire morale (Paris, 1910).

LA CROIX DU MAINE, *Les Bibliothèques françaises de La Croix du Maine et Du Verdier*, éd. Rigoley de Juvigny (Paris, 1772).

LANSON (G.) *Manuel bibliographique du XVIe siècle* (Paris, 1909).

PICAVET (François), *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Paris, 1907).

PICHON (R.), *Lactance* (Paris, 1901, in-8).

SCHWEIGHAEUSER, *Epicteteæ philosophiæ monumenta* (Leipzig, Weidmann, 1799-1800).

SUAREZ, *Opera* (Rome, 1673).

THAMIN (R.), *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle* (Paris, 1895, in-8).

IIIe PARTIE

Éditions et Traductions

Anonyme, *Traité des saines affections* (Paris, M.DXXXXIII).
Du Vair (Guillaume), *Othonis Turnebi in suprema curia parisiensi advocati Tumulus* (Lutetiæ, 1582).
— *Ampliss. Christophori Thuani Tumulus in Jac. Aug. Thuani. Æmerii pietatem* (Lutetiæ, 1583).
— *Traitez philosophiques par le défunct sieur Du Vair* (juin 1624).
— *Les Œuvres de Messire Guillaume Du Vair* (Paris, 1625).
— *Psaumes de la Pénitence* (Rouen, 1603, in-12).
— *Saincte Philosophie avec plusieurs traitez de piété* (Rouen, 1603, in-12).
Lipse (Juste), *Justi Lipsi de Constantia libri duo, iterata editio.* (Anvers, 1585, in-4).
— *La Constance*, trad. par Lucien Du Bois (Bruxelles, 1873).
— *Opera* (Anvers, 1637).
— *Opera* (Vesaliæ, 1675).
— *Vita Justi Lipsii*, par Aubertus Miraeus, dans *Opera*, t. I (Vesaliæ, 1675).
Mornay (Philippe de), *Excellent discours de la vie et de la mort* (1576, petit in-8).

Ouvrages consultés

Amiel (E.), *Un publiciste du XVIe siècle* (Paris, 1884).
Cougny, *Guillaume Du Vair* (1857, in-8).
Brucker, *Historia critica philosophiæ* (1767, in-4).
Laferrière (J.), *Étude sur Jean Du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran* (Louvain, 1912).
Radouant (R.), *Guillaume Du Vair, l'homme et l'orateur* (Paris, 1909).
Sapey, *Essai sur la vie et les œuvres de Guillaume Du Vair* (1847, in-8).
Tamizey de Larroque, *Lettres inédites de Du Vair* (Marseille, 1876).

CONCLUSION

DESCARTES, *Les Passions de l'âme* (Amsterdam, 1650, petit in-12).
PASCAL, *Entretien avec Monsieur de Sacy sur Epictète et Montaigne* (édition Brunschwigg, Paris, 1904).

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES NOMS PROPRES

A

Agricola, humaniste allemand, p. 16.
Ailly (Pierre d'), p. 23.
Albe (Fernand Alvarez de Tolède, duc d'), p. 156.
Albert VI, archiduc d'Autriche, gouverneur des Pays-Bas, p. 165.
Alciat, p. 62.
Alençon (François, duc d'), puis duc d'Anjou, p. 243, 245, 246, 271.
Alexandre d'Aphrodisias, p. 61.
Alexandre le Grand, p. 81, 295.
Ambroise (saint), p. 114, 116, 118, 127, 205, et 216.
Amyot (Jacques), p. 24, 81, 92.
Apollonius, p. 192.
Arcadius, p. 124.
Ariston de Chio, p. 207.
Aristote, p. 33, 34, 41, 42, 55, 69, 81, 131, 186, 187, 193, 204, 206, 212, 219.
Arria, p. 299.
Aubigné (Agrippa d'), p. 24.
Augustin (saint), p. 18, 62, 63, 64, 65, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 117, 118, 119, 120, 137, 182, 203, 208 214, 215, 219, 228, 231, 233, 280, 336.
Aulu-Gelle, p. 144.

B

Basile (saint), p. 12, 18, 307.
Beaufort (duchesse de), Gabrielle d'Estrées, p. 268.
Beccadelli (Antonio) dit Panormita, p. 6, n. 5.
Bélisaire, p. 81.
Belleforest (François de), p. 130.
Bembo (Pierre), secrétaire de Léon X, p. 8.
Béroaldo (Philippe), p. 62.
Bessarion (Jean), cardinal, p. 4, 34.
Bias, p. 178.
Boccace, p. 6.
Boèce, p. 83, 137, 138.
Bohême (Guillaume de), p. 160.
Borromée (Frédéric), cardinal, p. 160.
Boscoli (Pietro), p. 87.
Bossuet, p. 312, 338.
Boaystuau (Pierre), p. 86.
Breslay (Pierre), p. 86.
Brèze (Louis de), évêque de Meaux, p. 251.
Briçonnet, p. 23.
Brissac (Charles de Cossé, comte de), gouverneur de Paris, p. 265.
Brisson (Barnabé), premier président du Parlement de la Ligue, p. 259 et 162.

Bruno (Giordano), philosophe italien, p. 76.
Budé (Guillaume), p. 12, 23, 62, 80, 82.

C

Calstria (Anne), femme de Juste Lipse, p. 156.
Calvin (Jean), p. 49, 51, 52, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 77, 183 et 277.
Caninius (Angelus), traducteur du Commentaire de Simplicius, p. 140, n. 1.
Capel (Ange), p. 129, n. 1, et p. 134.
Caracciolus (Tristanus), p. 9, n. 3.
Caraffa (Jean-Pierre), Paul IV, p. 8.
Carpi (Alberto Pio de), p. 17.
Casaubon (Méric), p. 125, n. 2.
Caton l'Ancien, p. 6, 13, n. 2, 63, 131, 181.
Caton d'Utique, p. 120 et 299.
Caurres (Jean des), p. 86.
Celse, philosophe épicurien, au IIe siècle, p. 110.
Champvallon (Jacques de Harlay, seigneur de), favori du duc d'Alençon, p. 246.
Charles-Quint, p. 4, 155.
Charron (Pierre), p. 93, n. 1, et p. 94.
Cheverny (Hurault de), chancelier, p. 268.
Chrysippe, p. 126, 193, 199, 201, 229, 232, 275.
Cicéron, p. 8, 9, 18, 25, 39, 41, 59, 61, 63, 71, 83, 87, 100, 101, 107, 112, 114, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 143, 144, 145, 146, 159, 201, 204, 207, 208, 216, 226, 231, 279, 300.
Cléanthe, p. 126, 193, 199, 200, 229, 301.
Clément VIII, p. 160.
Clément d'Alexandrie, p. 99, 113, 114, 115, 200, 203, 205, 207.
Coras (Jean de), magistrat, auteur d'une traduction de l'*Altercation de l'empereur Hadrien et d'Épictète*, p. 144.
Clichtove (Judocus), p. 82, 83, 84.
Colonna (cardinal), p. 160.
Contarini (cardinal), p. 8.
Corneille, p. 173 et 337.
Cratander, éditeur du *Manuel* d'Épictète, p. 16, n. 1, et p. 139.
Cratès, p. 85.
Crinitus, p. 85, n. 2, et p. 87.
Cusa (Nicolas de), p. 18.
Cyprien (saint), p. 62.

D

Dante, p. 5,
Decius, p. 135.
Del Rio (Martino), jésuite, ami de Juste Lipse, p. 157.
Descartes, p. 45, 146, 203, 240, 293, 337, 338, 339, 340, 341.
Diagoras, p. 41.
Didon, p. 117.
Diogène le Cynique, p. 122.
Diogène de Laerte, p. 9, n. 1, p. 15, 44, 61, 144, 189, 200, 207.
Dolet (Étienne) p. 22.

Du Moulin (Antoine), auteur d'une traduction du *Manuel* d'Épictète en français, p. 143.
Du Prat (Guillaume), évêque de Clermont, p. 243.
Du Périer, p. 269.
Du Vair (Jean), père de Guillaume Du Vair, p. 243.
Du Vair (Guillaume), p. 1, 98, 112, 147, 239. — Sa vie : p. 239-272. — Ses œuvres : p. 272-331, 335, 336, 341, 342.
Du Vair (Philippe), sœur de Guillaume Du Vair, p. 248 et 249.
Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, p. 161, 162.

E

Egnazio, p. 62.
Épernon (Nogaret de la Valette, duc d'), p. 134 et 270.
Épictète, p. 6, 8, 13, 14, 19, 62, 98, 106, 123, 124, 125, 126, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 165, 170, 187, 193, 200, 204, 221, 255, 279, 284, 287, 289, 294, 296, 300, 302, 303, 341, 342, 343.
Épicure, p. 41, 101, 102.
Érasme (Désiré), p. 6, 12, 17, 18, 19, 58, 62, 81, 85, 88, 89, 90, 91, 93, 152, 236.
Eschine, p. 61.
Estoile (Pierre de l'), p. 24.
Eusèbe (saint), p. 62.

F

Fabricius, p. 63.
Fabroi (Charles), jurisconsulte, ami de Du Vair, p. 269.
Feltre (Victorin de), humaniste italien, p. 12, n. 4.
Ferrare (duc de), p. 160.
Filelfe, humaniste italien, p. 5.
François d'Angoulême, p. 81.
François Ier, p. 58 et 312.
Fregoso, p. 8.
Fromond (Libert), éditeur des commentaires de Juste Lipse sur les *Questions naturelles* de Sénèque, p. 235.

G

Gaguin (Robert), p. 12, n. 5, et p. 23.
Granvelle (cardinal de), Antoine Perrenot, ancien ministre de Philippe II, protecteur de Juste Lipse, p. 152, 153, 154.
Grégoire le Grand (saint), p. 62.
Grégoire de Naziance (saint), p. 187.
Grotius (Hugo) ou Hugues de Groot, p. 151.
Gruter, auteur d'une édition des œuvres de Sénèque, p. 236 et 237.
Guevara (Antonio de), évêque de Mondoñedo, p. 87.

H

Haloander, auteur d'une édition du *Manuel* d'Épictète, p. 16, n. 1, et p. 139.
Harlay (Achille de), premier Président au Parlement de Paris, p. 256.
Henri II, p. 312.
Henri III, p. 254, 255, 258, 309.

Henri IV, p. 160, 265, 266, 268, 313.
Henri de Béarn, p. 258, 260.
Henri de Navarre, p. 262.
Hildebert, philosophe scolastique du xie siècle, p. 127.
Homère, p. 62 et 191.
Hospital (Hurault de l'), archevêque d'Aix, p. 268.
Hospital (Michel de l'), chancelier, p. 247.
Horace, p. 8, 61, 83.

I

Irénée (saint), p. 187.

J

Jacob, p. 120.
Jean Chrysostome (saint), p. 18, 280.
Jérôme (saint), p. 18, 62, 187, 214, 218, 307.
Jésus-Christ, p. 13, 18, 54, 55, 56, 57, 68, 70, 79, 81, 87, 109, 121, 131, 144, 204, 249, 342.
Job, p. 120, 126, 260.
Juan d'Autriche (Don), fils de Charles-Quint, p. 157.
Juvénal, p. 144.

K

Kant (Emmanuel), p. 46, 84, 146, 222.

L

Lactance, p. 62, 99, 101, n. 1, p. 106, 112, 118, 119, 187, 218, 227, n. 1.
Lange (Charles), chanoine de Saint-Lambert, p. 154, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 182, 210.
La Noue (seigneur de), p. 24.
La Primaudaye, p. 86, n. 4.
Le Fèvre (Nicolas), ami de Du Vair, p. 267.
Lefèvre d'Étaples, p. 23, 84.
Lefèvre de la Boderie (Guy), p. 129 et 132.
Léon X, p. 8.
Lessius (Léonard), jésuite, p. 164
Le Roy (Louis), traducteur de Platon, p. 136.
Linus, personnage de « La Constance » désignant Nicolas Le Fèvre, p. 320.
Lipse (Juste), p. 1, 94, 98, 112, 147. — Sa vie : p. 151-166. Son œuvre : p. 167-240 p. 309, 310, 311, 329, 331.
Lipse (Martin), grand-oncle de Juste Lipse, p. 152.
Lipse (Nicolas), aïeul de Juste Lipse, p. 162.
Lucain, p. 61.
Lucien, p. 18.
Lucilius, p. 59, 61, 130.
Lucrèce, p. 61, 117, 120.
Luther (Martin), p. 47, 48, 49, 54, 57, 58, 69, 77, 155.
Lycosthène, p. 86, n. 2.

M

Macrobe, p. 61 et 87.
Maldonat, p. 23 et 33.
Manuce (Paul), p. 153.
Marc-Aurèle, p. 8, 13, 106, 129, 143, 145, 146, 302.

Marcion, p. 232.
Maximilien II, p. 154.
Mayenne (Charles de Lorraine, duc de), p. 256, 258, 259, 262, 263.
Médicis (Cosme de), p. 3, 14, n. 1.
Médicis (Laurent de), p. 4 et 14, n. 1.
Mélanchthon (Philippe), p. 51, 54, 55, 68, 70, 71, 77, 78.
Minucius Felix, p. 19, 101, 129.
Marot (Clément), p. 22 et 23.
Messie (Pierre), p. 86, n. 3.
Montaigne (Michel de), p. 25, 81, 86, 90, 91, 93, 94, 134, 325, 330.
Morel (Jean de), p. 247.
Moret (Balthazar), p. 235.
Mucius Scevola, p. 117, 120, 135, 215.
Muret (Antoine), p. 153, 236.
Musée, personnage de « La Constance » désignant Henri de Monantheuil, p. 310.

N

Naogeorgius (Thomas), auteur d'une traduction du *Manuel* d'Épictète, p. 19, 142, 143.
Navarre (Marguerite de), p. 22 et 143.
Niccoli (Niccolò), p. 3.
Nicomaque, p. 206.
Nilus (Sanctus), auteur d'une adaptation du *Manuel* d'Épictète au Christianisme, p. 124 et 126.

O

Origène, p. 110, 111, 113.
Orphée, personnage de « La Constance » désignant Jacques Houllier, p. 314.
Ovide, p. 61.

P

Panetius, p. 85.
Pantène (saint), p. 110.
Pardoux du Prat, auteur d'une traduction de Marc-Aurèle, p. 145.
Parme (duc de), p. 261.
Pascal, p. 40, 120, 142, 163, 173, 240, 330, 340, 341, 342, 343.
Paul (saint), p. 51, 65, 68, 118, 125, 126, 145.
Peiresc, ami de Du Vair, p. 269.
Pétrarque, p. 6, 7, 12.
Perotti, auteur d'une traduction latine du *Manuel* d'Épictète, p. 139.
Perse, p. 61.
Philon, p. 187 et 277.
Phocion, p. 81.
Pibrac, p. 247.
Pic de la Mirandole (François), p. 11.
Piccolomini (Æneas Sylvius), Pie II, p. 4 et 9.
Pinciaus, auteur d'une édition de Sénèque, p. 236.
Platon, p. 33, 36, 60, 62, 87, 88, 112, 131, 135, 136, 137, 141, 203, 229.
Plaute, p. 144, 155, 159, 176.
Plutarque, p. 24, 68, 79, 144, 208, 279, 341.
Poggi, p. 4, 5, 9.
Pole, p. 8.

Politianus (Angelus), auteur d'une traduction du *Manuel* d'Epictète, p. 14, 15, 139, 141.
Pomponatius, p. 11, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 51, 76, 77, 111, 333.
Pomponius lætus, p. 13.
Pontanus (Jovianus), p. 10.
Potier de Blancmesnil, p. 259.
Porphyre, p. 62 et 87.
Posidonius, p. 192.
Pressac (le seigneur de), p. 134.
Priscus (Helvidius), p. 299.
Prométhée, p. 40.
Pythagoras, p. 41, 60, 81, 131, 190.

R

Rabelais, p. 24, 93.
Ramus (Petrus), p. 23.
Régulus, p. 117, 120, 178.
Rhodiginus (Cœlius) p. 62, 86, 87.
Ribier, p. 269.
Richelieu (le cardinal de), p. 270.
Rivaudeau (André de), auteur d'une traduction française du *Manuel* d'Epictète, p. 144.
Rubens, p. 151.

S

Sadolet, p. 8, 12, 79, 80.
Salcède, p. 246.
Savonarole, p. 8.
Salisbury (Jean de), p. 127.
Scala (Bartolommeo), p. 14.
Schegkius, p. 16 et 142.
Scipion, p. 63.
Scott (Duns), p. 18.
Sénèque le philosophe p. 8, 9, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 79, 82, 83, 100, 101, 106, 113, 126, 127, 129, 130, 134, 143, 144, 146, 153, 158, 159, 161, 167, 168, 171, 174, 177, 179, 183, 185, 187, 187, 197, 202-205, 207, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 218, 223, 224, 226, 227, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 239, 277, 279, 323.
Sextus Empiricus, p. 207.
Sforza, p. 153.
Simplicius, p. 137, 138, 139.
Socrate, p. 60, 81, 83, 112, 125, 126, 131, 162, 170, 191, 299, 321.
Sophocle, p. 62.
Stobée, p. 15, 207, 213, 220.
Sturm (Jean), p. 21.
Suétone, p. 176.

T

Tacite, p. 153, 156, 161, 176, 180.
Tertullien, p. 99, 107, 109, 110, 115, 117, 121, 187, 232, 282.
Théodule, fils de Nilus, p. 124.
Thou (Christophe de), p. 247 et 267.
Thou (Jacques-Auguste de), p. 250.
Titien, p. 4.
Titus, p. 177.
Tizio, p. 87.
Traversari (Ambrogio), auteur d'une édition de Diogène de Laërte, p. 9, n. 1, p. 12, 15.
Trincavelli (Victor), auteur d'une édition complète d'Épictète, p. 15, 139, 140.

Trithème, p. 16.
Turnèbe (Odet de), ami de Du Vair, p. 247.

V

Valère Maxime, p. 157.
Valla, p. 5, 6, n. 4.
Varron, p. 131, 228.
Velleius Paterculus, p. 157.
Vendôme (duc de), p. 268.
Vettori (Pierre), p. 153.
Vinci (Léonard de), p. 3, 7, 10.
Virgile, p. 61.
Vivès, p. 78.

W

Wimpheling, p. 16.
Wolf, traducteur d'Épictète et de Simplicius, p. 16, 130, 141, 142.

X

Xénophon, p. 62.

Z

Zénon, p. 44, 71, 166, 192, 195, 199, 203, 208, 212, 217, 229, 275.
Zwingle, p. 49, 59, 60, 71.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 1

CHAPITRE PREMIER. — *Mouvement stoïcien en Italie* 3

Individualisme, constance dans l'effort, amour de la gloire. — Apologie de la nature, de la force et du succès. — Épicurisme : corruption des mœurs. — Stoïcisme comme réaction contre l'épicurisme. — Esprit philosophique marqué de scepticisme laissant le champ libre au stoïcisme. — Stoïcisme chrétien ou néo-stoïcisme aboutissant de cette renaissance du stoïcisme.

CHAPITRE II. — *Mouvement stoïcien en Allemagne* 15

Caractères de ce mouvement favorisé par l'humanisme, mais humanisme chrétien. — Humanisme païen. — Scepticisme dogmatique aboutissant à la raison pratique. — Néo-stoïcisme. — Sous forme apologétique, le Manuel d'Épictète sert d'introduction au christianisme.

CHAPITRE III. — *Mouvement stoïcien en France* 21

Individualisme moins marqué qu'en Italie. — Réaction contre Aristote. — Ramus. — Traduction des vies de Plutarque : exemples concrets de sages stoïciens. — Épicurisme. — Stoïcisme comme réaction contre l'épicurisme. Néo-stoïcisme sous forme de sagesse laïque.

PREMIÈRE PARTIE

DISSOCIATION DES ÉLÉMENTS STOÏCIENS 26

CHAPITRE PREMIER. — *Stoïcisme et philosophie* 33

Esprit critique. — Réaction contre Aristote et la scolastique. — Stoïcisme allié de la libre pensée. — Pomponace. — Séparation du spéculatif et du pratique. — Immortalité de l'âme et sanctions. — Morale indépendante réservée à une élite. — Le philosophe. — Problème de la Providence, de la liberté. — Nécessité stoïcienne. — Pomponace précurseur des défenseurs de la morale indépendante.

Chapitre II. — *Stoïcisme et Réforme*. 47

Esprit de libre examen. — Examen des dogmes fondamentaux. — Luther et le libre arbitre. — Zwingle et le libre arbitre. — La Providence et le panthéisme stoïcien. — Dieu auteur du péché. — Formalisme des réformés comparé au formalisme stoïcien. — Foi et τόνος. — Grâce et raison divine agissant nécessairement en l'homme. — Paradoxes stoïciens trouvant logiquement place dans la doctrine des Réformés. — Prédestination et nécessité stoïcienne. — L'humanisme des Réformés. — Calvin et le Commentaire du *De Clementia*. — Anti-stoïcisme de Calvin. — Contre la nécessité stoïcienne. — Contre l'égalité des fautes. — Contre le panthéisme stoïcien. — Contre Dieu auteur du péché. — Contre l'apathie stoïcienne. — Morale indépendante. — Séparation de l'homme extérieur et de l'homme intérieur. — La loi et l'Évangile. — La loi et les principes de la morale valables pour l'homme extérieur. — Morale et métaphysique nettement séparées.

Chapitre III. — *Stoïcisme et morale indépendante*. 75

Morale indépendante des dogmes métaphysiques et des dogmes religieux. — Rationalisme pratique. — Rationalisme pédagogique : Sadolet; en histoire : Amyot et ses traductions; en morale pratique : Budé, Clichtove, Érasme. — Le « Sequere naturam » devient le principe de toute morale. — Nombreux opuscules de morale. — Séparation de plus en plus nette du dogme et de la morale. — Érasme. — Montaigne. — Morale naturelle. — Sagesse laïque.

DEUXIÈME PARTIE

LE NÉO-STOICISME ET SES SOURCES

Le néo-stoïcisme utilise les éléments dissociés du stoïcisme. — Adaptation du stoïcisme au christianisme. 97

Chapitre premier. — *Premier essai d'adaption du stoïcisme au christianisme avec les Pères de l'Église*. 99

Minucius Félix et la Providence. — Lactance et la finalité. — Saint Augustin et la Providence. — Résignation chrétienne et apathie stoïcienne. — L'amour de Dieu. — Le mal et la

volonté mauvaise. — Liberté et prescience divine. — Tertullien et le matérialisme stoïcien. — Tertullien et le panthéisme stoïcien. — Saint Clément d'Alexandrie et le panthéisme. — Origène et le panthéisme. — Morale stoïcienne et morale chrétienne chez les premiers Pères de l'Église. — Lactance, Sénèque et la loi morale. — Clément d'Alexandrie et les actions raisonnables. — Ascétisme stoïcien et ascétisme chrétien — Clément d'Alexandrie et l'ἀπάθεια. — Le sage gnostique. — Saint Ambroise et le mépris des biens extérieurs. Le problème du Souverain Bien dans Lactance et saint Augustin. — Mépris de l'épreuve. — Amour de l'épreuve. — Adaptation du stoïcisme au christianisme. — Déformation.

CHAPITRE II. — *Deuxième essai d'adaptation* 123

Morale stoïcienne et morale catholique au moyen âge. — Le Manuel d'Épictète sert de manuel religieux à des moines. — Adaptation du Manuel par saint Nil au IVe siècle. — Paraphrase du Manuel, peut-être au VIe siècle, d'auteur inconnu. — Utilisation du *De Officiis* par Hildebert dans la *Moralis philosophia*. — Jean de Salisbury et le *Policraticus*.

CHAPITRE III. — *Troisième essai d'adaptation. — Le néo-stoïcisme dans les traductions* 129

Les traducteurs utilisent le stoïcisme latin comme un moyen pour faire revivre la morale chrétienne. — Les Préfaces de Belleforest, de Guy Le Fèvre de La Boderie, d'Ange Capel, du seigneur de Pressac. — Traductions des œuvres de Platon. — Adaptation de la morale stoïcienne à la métaphysique platonicienne dans un but d'apologie du christianisme. — Néo-platonisme de Boèce et de Simplicius, au Ve et VIe siècle. — Des platoniciens traduisent le Manuel : Perotti, Politien. — Autres éditions : Haloander, Cratander, Tusanus, Neobarius. — On y ajoute les Entretiens et les Commentaires de Simplicius, Victor Trincavelli, Caninius, Schegkius, Wolf. — Le *Manuel*, moyen direct d'apologie du christianisme. — Thomas Naogeorgius. — Traductions françaises : mêmes caractères. — Du Moulin. — Jean de Coras. — Rivaudeau. — Marc-Aurèle et Pardoux du Prat. — Le néo-stoïcisme se dessine.

TROISIÈME PARTIE

DEUX NÉO-STOICIENS. — JUSTE LIPSE ET DU VAIR

JUSTE LIPSE

CHAPITRE PREMIER. — *Juste Lipse. — Sa vie* 151

Son enfance. — Ses études. — Sa culture d'humaniste. — Premiers ouvrages d'érudition. — Voyages. — Période d'Iéna. — Période de Leyde. — *La Constance* et les *Politiques*. — Départ de Leyde. — Période de Louvain. — La *Manuductio*. — *Physiologia Stoïcorum*. — Sa mort. — Le stoïcisme de Lipse.

JUSTE LIPSE. — L'ŒUVRE

CHAPITRE II. — *Le stoïcisme de la « Constance »*. 167

Stoïcisme pratique de la *Constance*. — *1re partie* : Circonstances qui ont dicté la *Constance*. — Examen et discussion de certains problèmes : le patriotisme et la patrie. — La Providence. — Nécessité et destin. — Les différentes sortes de destins. — Interprétation chrétienne du destin stoïcien. — *2e partie* : Le problème du Mal. — Utilité des maux. — Discussion des objections. — Impunité des méchants. — Punition des innocents. — Réversibilité des peines. — Le néo-stoïcisme de la *Constance*.

CHAPITRE III. — *Le stoïcisme de la « Manuductio »*. . . . 185

Exposé historique de la philosophie dans la *Manuductio*. 188

La morale stoïcienne dans la *Manuductio*. 195

Les Paradoxes stoïciens dans la *Manuductio*. 210

CHAPITRE IV. — *La métaphysique stoïcienne dans la « Physiologia »* 225

Principes premiers. — Dieu et la matière. — Monisme et dualisme. — De la nature de Dieu. — Dieu principe igné. — Dieu Providence. — Dieu destin. — Le problème du mal. — Liberté et toute puissance divine. — Le stoïcisme de la grande édition de Sénèque. — Conclusion.

GUILLAUME DU VAIR

CHAPITRE V. — *Guillaume Du Vair. — Sa vie. — Évolution de son stoïcisme* 241

Son enfance. — Ses études. — Son apprentissage politique à la cour du duc d'Alençon. — Évolution du stoïcisme de Du Vair. — Phase préparatoire : stoïcisme de mode. — Les Tombeaux. — Les Prières. — Sur la mort de sa sœur. — Première phase : *la Sainte Philosophie*. — Deuxième phase : traduction du *Manuel*. — *La philosophie morale des stoïques*. — Du Vair se forme à la vie politique. — Troisième phase : la *Constance*. — Du Vair vit en chrétien son stoïcisme. — Le stoïcisme de la *Constance* se prépare dans l'action. — *Méditation sur Job*. — *Méditation sur Jérémie* — Quatrième phase : le néo-stoïcisme. — Constance dans l'effort. — Équité. — Résignation chrétienne.

L'ŒUVRE DE DU VAIR

CHAPITRE VI. — *Le stoïcisme de la Sainte Philosophie*. . . 273

Plan de l'ouvrage. — Le Souverain Bien. — Obstacles à sa réalisation : les passions. — Morale négative. — Maîtrise des passions. — Vertus stoïciennes interprétées chrétiennement. — Achèvement de la vie morale. — Action. — Méditation. — Oraison.

CHAPITRE VII. — *La philosophie morale des Stoïques*. . . . 287

Développement et interprétation du *Manuel* d'Épictète. — Importance capitale accordée à la lutte contre les passions. — Analyse de la passion en général. — Passions concupiscibles. — Passions irascibles. — Comment lutter contre les passions. — Analyse des passions en particulier : crainte, envie, jalousie, pitié, espoir, désespoir, peur, colère. — Morale positive. — Les devoirs. — Devoirs envers Dieu, envers la patrie, envers la famille, envers nous-mêmes.

CHAPITRE VIII. — *Le stoïcisme de la « Constance »* . . . 309

1re partie : Sujet de la *Constance*. — Du Vair souffre des malheurs de sa patrie. — Il analyse cette tristesse. — La douleur n'est rien. — La douleur est impie. — La Providence préside à l'histoire des peuples, marque la chute des États. — Explication pratique. — Optimisme de Du Vair. — *2e partie* :

— Le problème de la Providence et du Destin. — Conceptions différentes de la Providence et du Destin. — Interprétation chrétienne du problème stoïcien. — Application pratique e. historique. — Souffrance des bons. — Impunité des méchants. — *3e partie :* Du Vair justifie sa conduite. — Explication dans le détail de son stoïcisme chrétien, de son néo-stoïcismet — Point de courage inutile. — Prudence et modération. — Le bon citoyen supporte, mais se défend pour défendre sa patrie. — Formule de son patriotisme. — Conclusion.

Conclusion 332

Le néo-stoïcisme et ses caractères. — Réaction du christianisme contre le stoïcisme renaissant. — Réaction bienveillante. — Le christianisme s'en fait un allié. — Même base rationnelle dans ces deux philosophies. — Même morale ascétique. — Le christianisme des néo-stoïciens est tout de raison et de volonté. — Le surnaturel disparaît. — Le néo-stoïcisme conduit au rationalisme de Descartes. — La morale de Descartes. — Le néo-stoïcisme conduit au fidéisme de Pascal et à une réaction contre le stoïcisme. — *L'Entretien avec M. de Sacy*.

Index bibliographique 345

Index alphabétique des noms propres 353

ERRATA

Page 7. note 2, lisez : XIVe siècle.
— 44. note 2, ligne 4, supprimez : illa quæ faciunt.
— 61. ligne 6, lisez : tant.
— 78. note 1, lisez : *de Anima et vita*, p. 44.
— 102. note 1, lisez : cap. II, 10; note 2 : cap. III, 7, 10; note 3 : cap. III.
— 106. note 7, lisez : chap. VII, 20.
— 110. note 1, lisez : *ad Hermogenem*.
— 119. note 1, lisez : III, 8.
— 126. note 1, ligne 3, lisez : destinassent.
— 140. note 4, lisez : Casa.
— 146. ligne 19, lisez : tout d'abord.
— 173. note 1, lisez : chap. XVII.
— 194. note 2, lisez : dis. VI.
— 203. note 1, ligne 4, lisez : animis.
— 208. note 2, lisez : 742.
— 213, note 1, lisez : dis. XXI.
— 222. note 2, lisez : dis. XI.
— 223. note 3, lisez : p. 702-703.
— 227. note 1, ligne 5, lisez : diversissimas
— 233, note 3, lisez : scitum.
— 234. note 4, ligne 1, lisez : æternus.
— 235. note 1, ligne 3, lisez : Lipsii.
— 259. note 2, lisez : p. 69.
— 262. note 1, lisez : p. 332.
— 282, ligne 19, lisez : corrumpant.
— 324. note 2, lisez : *édition de 1625*, p. 398.

Evreux, Imprimerie de l'Eure, 6, rue du Mesnil. — G. Poussin, Dr

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

ZANTA, LEONTINE. B
775
La renaissance du stoi- .Z2
cisme au XVIe siecle.

DATE	ISSUED TO

ZANTA, LEONTINE. B
La renaissance du stoicisme 775
au XVIe siecle. .Z2

G. H. NEWLANDS
Bookbinder